سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقی اردو (ہند) نمبر

تنقیدِ عقلِ محض

از

امانوئل کانٹ

مترجمہ

ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب

شائع کردہ

انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

سلسلۂ مطبوعات انجمن ترقیٔ اردو (ہند) نمبر ۱۳۹

تنقیدِ عقلِ محض

از

امانوئل کانٹ

مترجمہ

ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب

شایع کردہ

انجمن ترقیٔ اردو (ہند) دہلی

سنہ ۱۹۴۱ء

تصحیح

مقدمہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴	۲۰	تالیقی	اتالیقی	۴۴	۴	مثنٰی	مثنیٰ
۸	۴	ڈھاما	ڈھالا	۴۶	۴	بہاں	جہاں
۲۰	۲۱	انفردی	انفرادی	۴۸	۱۷	ادرک	ادراک
۲۱	۳	موضوعنت	موضوعیت	۴۸	۱۸	حوس	حواس
۲۶	۱۸	علاقول کے	علاقوں کے	۵۴	۱۷	رحجان	رجحان
۳۳	۸	تبدیل پزیر	تبدّل پزیر	۵۵	۷	ماردلئے ادراک	ماورلئے ادراک
۳۷	۱۹	لباب	لباب	۶۰	۴	ہمارسے سامنے	ہمارے سامنے
۳۹	۶	ادراک کے مطابق	ادراک سے مطابق	۶۹	۱۰	استتنار	استتثنار
۴۳	۲۰	نطام	نظام				

دیباچہ طبع ثانی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷	۱۲	تجربہ	معمولی تجربہ	۲۰	۶	ثباست	ثابت
۷	۱۷	قبصہ	قبضہ	۲۱	۴	سلجھنے	سمجھنے
۸	۳	عقل	اپنی عقل	۲۴	۵	فلسفے	فلسفی
۹	۱۰	مددگار	مدرکات	۳۶	۹	ہدایت	بداہت
۱۰	۲	تصورات	معروضات	۴۳	۲۰	اجز	اجزا
۱۹	۱۷	تربت	تربیت	۵۸	۱۵	ضرودری ہو	ضروری ہے

فہرست مضامین

تنقید عقلِ محض

قبل تجربی مبادیات

قبل تجربی مبادیات

حصہ دوم — قبل تجربی منطق

دیباچہ از مترجم

کانٹ اور اس کی مشہور و معروف کتاب "تنقیدِ عقلِ محض" کو جو اہمیت جدید فلسفے میں حاصل ہے اسے اہلِ نظر خوب جانتے ہیں۔ مگر یہ کتاب جتنی اہم ہے اتنی ہی دقیق اور مشکل ہے اس لیے کہ ایک تو موضوعِ بحث فلسفے کا سب سے ادق مسئلہ یعنی نظریۂ علم ہے دوسرے کانٹ کا اسلوبِ بیان پیچیدگی میں بھول بھلیاں سے کم نہیں۔ جرمن کا جدید فلسفی شوپن ہاور یہ کہا کرتا تھا کہ جب "تنقیدِ عقلِ محض" کو پڑھتا ہوں تو سر چکرا جاتا ہے اور کئی کئی بار پڑھنے کے بعد مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ ہندوستان میں فلسفے سے ذوق رکھنے والے عموماً جرمن زبان سے واقف نہیں ہیں اس لیے ان کی دسترس صرف کانٹ کی تصانیف کے انگریزی ترجموں تک ہے اور "تنقیدِ عقلِ محض" کے جتنے انگریزی ترجمے میری نظر سے گزرے ہیں وہ اصل کتاب سے کم نہیں بلکہ زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اس لیے ایک عرصے سے میرا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کا ترجمہ اُردو میں کروں تاکہ بہت سے ہندوستانیوں کو اس کے مطالب کے سمجھنے میں آسانی ہو۔ آخر انجمن ترقی اُردو کی بدولت مجھے اس کام کے کرنے کا

موقع مل گیا۔ میں نے اپنی طرف سے اصل کتاب کے مضمون کو صحت، سلاست اور فصاحت کے ساتھ ادا کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں کامیابی ہوئی یا نہیں اس کا اندازہ پڑھنے والے ہی کر سکتے ہیں۔

میں نے ترجمے کے لیے صرف دوسرے ایڈیشن کو سامنے رکھا ہے جو ۱۷۸۷ء میں کانٹ نے اصلاح و ترمیم کے بعد شائع کیا تھا اور جو متفقہ طور پر مستند مانا جاتا ہے۔ پوری کتاب کا ترجمہ کرنے کے بجائے میں نے صرف دو تہائی حصّے کے ترجمے پر اکتفا کی ہے جس میں اصل مسئلے یعنی نظریۂ علم کا ذکر ہے۔ اس کے بعد کے صفحات میں کانٹ نے اس نظریے کی روشنی میں اپنے زمانے کی الٰہیات کی تنقید کی ہے اور بعض اور مسائل سے بحث کی ہے جن کو نفسِ مضمون سے چنداں تعلّق نہیں۔ ان کے ترجمے کی میں نے ضرورت نہیں سمجھی۔

سیّد عابد حسین
جامعہ نگر اپریل ۱۹۴۱ء

مقدمہ از مترجم

پہلا باب

کانٹ اور اس کی تصانیف

امانوئل کانٹ پروشیا کے شہر کونگس برگ میں ۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء کو دستکاری کے ایک کارخانہ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں بڑی دیانتدار عورت تھی اور تصوف کے رنگ میں جو اُن دنوں جرمنی میں عام تھا، ڈوبی ہوئی تھی۔ اس کی تربیت کے اثر سے کانٹ کے دل میں بچپن ہی سے مذہبی اور اخلاقی احساس بیدار ہو گیا۔ جس مدرسہ میں وہ داخل ہوا اس کا صدر مدرس ف۔ ا شلتس کونگس برگ میں اس مذہب تصوف کا جو Pietismo کہلاتا ہے، علم بردار تھا۔ یہاں کانٹ نے مروجہ کلاسیکی تعلیم اور بہت کڑی مذہبی اور اخلاقی تربیت حاصل کی۔ ۱۷۴۰ء میں وہ مدرسے کی تعلیم ختم کر کے کونگس برگ کی یونیورسٹی میں داخل ہوا اور اپنی ماں کی خواہش کے مطابق دینیات کی تحصیل کرنے لگا۔

جرمنی کی یونیورسٹیوں میں ہمیشہ سے یہ دستور ہے کہ ہر شعبہ کے طالب علموں کو عام ذہنی تربیت کی غرض سے فلسفہ بھی پڑھایا جاتا ہے۔ کانٹ کو اپنے اصلی مضمون کے مقابلے میں اس ضمنی مضمون سے زیادہ دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس نے بہت جلد اس عہد کے درسی فلسفے پر جس کا جزو اعظم لائبنز اور وولف

کا فلسفہ تھا، عبور حاصل کر لیا۔ اس کے علاوہ اس نے علوم طبیعی کی تحصیل کی طرف بھی خاص توجّہ کی اور نیوٹن کے تصوّر کائنات سے بخوبی واقف ہو گیا۔ اس کے ذہن پر ایک طرف لائبنز کی مابعد الطبیعات اور دوسری طرف نیوٹن کے فلسفہ طبیعی کے اثرات پڑنے لگے جو بڑی حد تک متضاد تھے۔ اس تضاد کی جھلک آگے چل کر اس کے فلسفے میں بھی نظر آئے گی مگر ایک چیز لائبنز اور نیوٹن کے ہاں مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں حوادث کی علیت کو ایک برتر مقصد کے تابع سمجھتے ہیں اور کائنات کے بامقصد نظم و ترتیب سے خالق کائنات کے وجود کا ثبوت دے کر فلسفہ اور مذہب میں مصالحت کی کوشش کرتے ہیں یہی چیز ہے جس نے کانٹ کے خیالات اور اس کی سیرت پر سب سے گہرا اور پائدار اثر ڈالا۔

جوں جوں علوم فلسفہ اور علوم طبیعی کا سکّہ کانٹ کے دل پر بیٹھتا گیا مروّجہ کلیسائی عقائد کا نقش دھندلا ہوتا گیا۔ کچھ تو یہ بات تھی اور کچھ شاید خارجی حالات نے بھی مجبور کر دیا۔ بہر حال کانٹ نے دینیات کی تکمیل اور پادری بننے کا خیال چھوڑ دیا اور ۱۷۴۶ء میں جب وہ یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کر نکلا تو اس کا مصمم ارادہ تھا کہ اپنے آپ کو یونیورسٹی کی پروفیسری کے لیے تیار کرے۔ گزر اوقات کے لیے اسے ایک رئیس کے لڑکے کی اتالیقی بھی کرنی پڑی۔ اسے یہ کام پسند نہ تھا اس لیے اس میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ کر سکا۔

مگر اس کے باوجود نو برس تک صبر اور محنت کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس عرصے میں وہ مختلف علوم کا مطالعہ کرتا رہا۔ خصوصاً علومِ طبیعی میں درجۂ کمال کو پہنچ گیا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد ہی اس نے فلسفہ طبیعی پر ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا، ۱۷۵۵ء میں اس کی پہلی اہم تصنیف "عام تاریخِ طبیعی اور نظریۂ فلکیات" کے نام سے شائع ہوئی جس نے طبیعیوں کے دِلوں پر اس کے تبحر اور تحقیق کا سکہ بٹھا دیا۔

اسی سال اس نے ایک رسالہ اُصول مابعد الطبیعیات پر لکھا جس کی بنا پر اُسے کونگس برگ کی یونیورسٹی میں لیکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ فلسفے کے درس کے علاوہ کانٹ علوم طبیعی میں بھی درس دیتا تھا۔ کبھی کبھی اس کے لیکچر جغرافیہ طبیعی کے موضوع پر ہوتے تھے۔ اُنھیں لوگ اس قدر شوق سے سنتے تھے کہ ایک پر ایک ٹوٹا پڑتا تھا۔ اگرچہ اس نے تمام عمر اپنے شہر سے باہر قدم نہیں رکھا، لیکن کتابوں کے مطالعہ اور اپنے ماحول کے مشاہدے سے عام معلومات اس قدر حاصل کر لی تھی کہ قریب قریب ہر شعبہ میں وہ اپنے زمانے کا سب سے باخبر آدمی سمجھا جاتا تھا۔ اس کے سب سے زیادہ مقبول لیکچر وہ تھے جو وہ علم الانسان پر دیا کرتا تھا۔ اس زمانے میں اس کی تصانیف کا دائرہ بھی ہر قسم کے علمی اور عملی مسائل پر حاوی تھا چنانچہ اس نے ایک رسالہ ۱۷۵۶ء میں لسبن کے زلزلے

پہ) ایک ۱۷۵۹ء میں رجائیت پر) ایک ۱۷۶۴ء میں امراض دماغی پر لکھا۔ تجربی اور عملی علوم سے دلچسپی رکھنے کی وجہ سے کانٹ اس تنگ نظری اور عالمانہ مشیخت) سے محفوظ رہا جو درسی فلسفہ اکثر معلموں میں پیدا کر دیتا ہے۔ ان رسالوں کی عبارت میں اس قدر روانی، تازگی اور ظرافت پائی جاتی ہے کہ یہ خیال کرکے حیرت ہوتی ہے کہ یہ کانٹ کے لکھے ہوئے ہیں۔ شاید یہ انگریزی ادب کے مطالعہ کی کرامات ہے جس کا اُسے ان دنوں بہت شوق تھا۔ ان کتابوں میں بھی جو کانٹ نے اس زمانے میں خالص فلسفیانہ مسائل پر لکھیں زبان و بیان میں سلاست اور خیالات میں جدّت اور تازگی پائی جاتی ہے مثلاً "قیاس کی چاروں منطقی صورتوں کی بے جا موشگافیاں" (۱۷۶۲ء) "فلسفہ میں منفی مقدار کے تصوّر سے کام لینے کی کوشش" (۱۷۶۳ء) وغیرہ وغیرہ

اب کانٹ کی شہرت صرف اپنے شہر ہی تک محدود نہ تھی بلکہ دُور دُور پھیل گئی تھی۔ بدقسمتی سے منصبی ترقی سے وہ ایک عرصہ تک محروم رہا، ۱۷۵۸ء میں کونگس برگ کی یونیورسٹی میں پروفیسری کی جگہ خالی ہوئی اور ہر شخص جانتا تھا کہ کانٹ سے زیادہ اس کا کوئی مستحق نہیں ہے لیکن اس روسی جرنیل کی عنایت سے جو ان دنوں شہر پر حکومت کرتا تھا، یہ عہدہ ایک دوسرے شخص کو مل گیا۔ ۱۷۶۴ء میں اُسے شعریات کی پروفیسری پیش کی گئی لیکن اس نے اُسے منظور نہیں کیا۔ اگلے سال وہ کتب خانے کا نائب مہتمم مقرر کیا گیا لیکن اس کی تنخواہ اتنی

کم تھی کہ اس میں کانٹ کا بھلا نہ ہوا۔ ۱۷۷۰ء میں اِرلانگن اور ینیا کی یونیورسٹیوں نے اسے پروفیسری پر بلوانا چاہا لیکن قبل اس کے کہ وہ کوئی فیصلہ کرتا اسے کونگس برگ ہی میں پروفیسری کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔

پروفیسری کے منصب پر فائز ہونے کے بعد کوئی پچاس برس کی عمر میں کانٹ کی ذہنی زندگی میں جو زبردست تغیّر واقع ہوا اس کا اثر اس کی عام زندگی اور اس کی تصانیف دونوں میں نظر آتا ہے۔ اب تک وہ ایک یار باش خوش مزاج آدمی تھا اور اس کا بہت سا وقت احباب کی صحبت میں بذلہ سنجیوں میں صرف ہوتا تھا، اب اس کے مزاج پر متانت اور سنجیدگی غالب آگئی اور اس کا اخلاقی ضبط تشدد کی حد تک پہنچ گیا۔ اس کا سُبک، خوش نما، ظرافت آمیز طرزِ تحریر رخصت ہوگیا اور وہ خشک روکھی اور سنجیدہ عبارت لکھنے لگا۔ اس کی ساری زندگی ایک نظامِ فلسفہ کی تدوین اور تدریس کے لیے وقف ہوگئی۔ ۱۷۷۸ء میں ہالے نے جو ان دنوں پروشیا کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اس کی خدمات اپنے ہاں منتقل کرنی چاہیں لیکن کانٹ نے اپنے وطن کو چھوڑ کر جانا منظور نہیں کیا اور مرتے دم تک کونگس برگ ہی میں رہا۔

کانٹ کے لیکچر جن کی خصوصیت یہ تھی کہ سننے والوں کے دل میں طلبِ حق کی لگن لگا دیتے تھے اور ان کے ذہن کو غور و فکر کی دعوت دیتے تھے، دور دور مشہور ہو گئے اور نہ

صرف یونیورسٹیوں میں بلکہ شہر میں بھی لوگ اس کی انتہائی عزت کرنے لگے۔ اس کی زندگی کا آخری حصّہ خاموش عظمت و وقار کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ احساس فرض کے جذبہ کے تحت میں اس نے اپنی زندگی کو ضبط و نظم کے سانچے میں ایسا ڈھالا تھا کہ تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کے کثیر مشاغل کے باوجود اسے اتنی فرصت مل جاتی تھی کہ دوستوں کے ایک محدود طبقے میں لطفِ صحبت اٹھائے۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی اس لیے دوستوں کی محبت کی اس کے دل میں اور بھی زیادہ قدر تھی۔ اس کے احباب میں یونیورسٹی کے لوگ کم اور دوسرے شعبوں اور پیشوں کے لوگ زیادہ تھے۔ اس طرح اس کی نظر علمی زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ ہر شعبہ زندگی سے کچھ نہ کچھ تعلق اور واقفیت رکھتا تھا۔ وہ بہت خلیق اور بڑی محبت کا آدمی تھا اگرچہ اپنے اخلاقی ضبط و تشدّد کی وجہ سے بظاہر خشک اور روکھا معلوم ہوتا تھا۔ احساس فرض، ضبط نفس اور عزم راسخ کی بدولت کانٹ کی سیرت کی عظمت و شان اس کی ذہنی قابلیت سے کم نہ تھی۔

کانٹ کی خاموش زندگی کے سکون میں عمر بھر میں صرف ایک ہی چیز خلل انداز ہوئی۔ جب فریڈرک اعظم جس کے نام کانٹ نے اپنی ایک کتاب معنون کی تھی دنیا سے رخصت ہو گیا تو اس کے جانشینوں کے زمانے میں مذہبی تعصب اور کٹھ ملّاپن کا اس قدر زور ہوا کہ خود کانٹ کو اور دوسرے پروفیسروں کو اس کے

فلسفیانہ نظریات کا درس دینے کی ممانعت کر دی گئی ۔ کانٹ کو اس کا سخت صدمہ ہوا لیکن اس نے صبر و استقلال سے برداشت کیا ۔ ۱۷۹۷ء میں حکومت بدلی اور یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ لیکن اب کانٹ پر ضعفِ پیری غالب آ چکا تھا اور اس میں اپنے فرائض کو بخوبی انجام دینے کی طاقت نہیں رہی تھی ۔ اسی سال وہ اپنی خدمت سے سبکدوش ہو گیا اور بقیہ عمر علالت میں بسر کرنے کے بعد ۱۲ ر فروری ۱۸۰۴ء کو رحلت کر گیا ۔

۱۷۷۰ء کے بعد سے اس کی قریب قریب کل تصانیف خود اپنے فلسفے سے تعلق رکھتی ہیں جسے وہ تنقیدی فلسفہ کہتا ہے۔ ۱۷۷۰ء میں پروفیسری کا عہدہ ملنے کی تقریب میں جو مقالہ کانٹ نے لکھا تھا اس میں بھی اس کے تنقیدی فلسفے کی کچھ جھلک موجود تھی ۔ گیارہ برس بعد ۱۷۸۱ء میں کانٹ کی عظیم الشان تصنیف جو جرمن فلسفے بلکہ کل جدید فلسفے کی بنیادی کتاب سمجھی جاتی ہو "تنقیدِ عقلِ محض" کے نام سے شائع ہوئی ۔ اس کا مضمون اس قدر گہرا اور دقیق، عبارت اتنی پیچیدہ اور اصطلاحیں ایسی انوکھی تھیں کہ بہت کم لوگ اس پر عبور پا سکے اور اسے مطلق مقبولیت نصیب نہیں ہوئی چنانچہ دو برس بعد کانٹ نے ایک رسالہ اس کے مضامین کی تشریح اور لوگوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے لکھا اور ۱۷۸۷ء میں "تنقیدِ عقلِ محض" کا دوسرا ایڈیشن بہت کچھ ترمیم کے بعد شائع کیا۔ اس عرصے میں اس کی کئی اور کتابیں شائع ہو چکی تھیں جن

میں اس نے اپنے نظریات کو فلسفے کے مخصوص مسائل پر عاید کیا۔ ۱۷۸۵ء میں فلسفۂ اخلاق کی بنیاد، ۱۷۸۶ء میں "علوم طبیعی کی مابعد الطبیعی بنیاد" "تنقیدِ عقلِ محض" کے دوسرے ایڈیشن کے بعد ۱۷۸۸ء میں "تنقیدِ عقلِ عملی" اور ۱۷۹۳ء میں "تنقیدِ قوتِ تصدیق" شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ عام فلسفہ و تاریخ اور دوسرے علوم میں اس نے بہت سی اور کتابیں تصنیف کیں جن کی تفصیل یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں

دوسرا باب

کانٹ کا نظری فلسفہ

"تنقیدِ عقلِ محض"

کانٹ ان مابعد الطبیعی نظریات کو جو اس سے پہلے جرمنی اور یورپ میں رائج تھے "فوقِ تجربی" یا "اذعانی" اور اس کے مقابلے میں اپنے فلسفے کو "قبل تجربی" یا "تنقیدی" کہتا ہے۔ مابعد الطبیعی فلسفی انسان کے مجموعی ادراک یعنی تجربے کی حدود سے آگے بڑھ کر اشیا کی "فوق تجربی" حقیقت کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ کانٹ کے پیش نظر صرف یہ مقصد ہے کہ وہ علمِ انسانی کے اس حصے پر جو تجربے سے پہلے بدیہی طور پر حاصل ہوتا ہے، نظر ڈالے اور یہ تحقیق کرے کہ اس بدیہی علم کی کیا شرائط ہیں۔ اس طرح کے بدیہی علم کے لیے

جو کلّی اور وجوبی ہوتا ہو کانٹ نے "قبل تجربی" کی اصطلاح وضع کی ہو اور چونکہ اس کا فلسفہ اسی علم سے بحث کرتا ہو اس لیے اس کا نام "قبل تجربی" فلسفہ رکھا ہو۔ باوجود اس کے کہ کانٹ نے ابتدا میں "فوقِ تجربی" (Transcendent) اور قبل تجربی (Transcendental) کے فرق کو اچھی طرح واضح کر دیا ہو۔ پھر بھی آگے چل کر اسے پوری طرح مدِّنظر نہیں رکھا اور بہت سے مقامات پر ان دونوں اصطلاحوں کو بلاتفریق ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کیا ہو جس سے بڑی اُلجھن اور غلط فہمی ہوتی ہو۔ اس لیے بہتر یہ ہو کہ ہم اس کے فلسفے کو قبل تجربی کی بجائے تنقیدی کہیں۔ یہی نام عام طور پر تاریخِ فلسفہ میں رائج ہو۔

تنقیدی فلسفے سے کانٹ وہ فلسفہ مراد لیتا ہو جس کی رُو سے انسان، قبل اس کے کہ وہ اشیا کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرے، خود اپنی قوّتِ علم کو جانچتا اور پرکھتا ہو اور اس کی حدود کا تعیّن کرتا ہو۔ بخلاف اس کے اذعانی فلسفہ وہ ہو جس میں قوّتِ علم کا جائزہ لیے بغیر اس سے کسی من مانے اصول کے مطابق کام لینا شروع کر دیا جائے۔ غرض کانٹ کی تنقیدیت کا اصلی میدان نظریۂ علم ہو گو وہ آگے چل کر فلسفے کے دوسرے شعبوں میں بھی دخل دیتی ہو اور ایک پورا نظام فلسفہ مرتب کرنے کی کوشش کرتی ہو۔ کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے نظریۂ علم کی اہمیت

کو محسوس کیا اور اسے کل علوم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ یوں
تو اس سے پہلے لاک، لائبنز اور ہیوم نے نظریۂ علم کے
مسائل پر بہت کچھ بحث کی تھی لیکن اس کے ہاں زیادہ تر
زور نفسیاتی پہلو پر تھا یعنی اس پر کہ ذہن انسانی علم کیوں کر
حاصل کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نظریۂ علم کا اصل مسئلہ
یہ نہیں کہ علم کا ماخذ اور نتیجہ معلوم کیا جائے بلکہ یہ ہے
کہ اس کی صحت اور قدر و قیمت کا معیار دریافت کیا جائے
ہم جو علم حاصل کرتے ہیں وہ تصدیقات یعنی دو یا زیادہ
تصورات کے باہمی تعلق کی صورت میں حاصل کرتے ہیں۔
یہ تصدیقات دو قسم کی ہوتی ہیں۔ تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی
ترکیب وہ ہے جس میں ہم ایک تصور کی منطقی تحلیل کرکے
دوسرے تصور کو اس میں سے نکالتے ہیں مثلاً "کل اجسام
حجم رکھتے ہیں" اس میں حجم کا تصور جسم کے تصور میں شامل
تھا اور اسی میں سے نکالا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تحلیلی تصدیقات
تجربے کی محتاج نہیں بلکہ بدیہی ہوتی ہیں۔ ترکیبی تصدیق
وہ ہے جس میں ایک تصور دوسرے تصور کے اندر سے نہ
نکالا گیا ہو بلکہ باہر سے لاکر اس میں جوڑ دیا گیا ہو، مثلاً
"کل اجسام ثقل رکھتے ہیں" ثقل کا تصور جسم کے تصور میں
شامل نہیں ہے لیکن تجربے میں ہمیشہ اس کے ساتھ ساتھ
پایا جاتا ہے۔ تحلیلی تصدیقات سے ہمارے علم میں درحقیقت
کوئی توسیع یا اضافہ نہیں ہوتا البتہ جو بات ہمیں پہلے سے

معلوم ہو اس کی توضیح ہو جاتی ہے۔ جتنی توسیع ہمارے علم میں ہوتی ہے وہ ترکیبی تصدیقات ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

ترکیبی تصدیقات عموماً تجربے پر مبنی ہوتی ہیں اور تجربی کہلاتی ہیں لیکن بعض ترکیبی تصدیقات میں کلیت اور وجوب کی وہ صفات پائی جاتی ہیں جو تجربی علم میں ہرگز نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً "ہر علت کا ایک معلول ہوتا ہے"، ایک ایسی تصدیق ہے جو کلی اور یقینی ہونے کی وجہ سے تجربی تصدیقات سے صاف ممتاز نظر آتی ہے۔ اس قسم کی تصدیقات کو کانٹ بدیہی ترکیبی تصدیقات کہتا ہے اور مابعدالطبیعیات کے مسئلے ان ہی بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت میں ظاہر کیے جاتے ہیں۔

نظریہ علم کا اصل مسئلہ یہی ہے کہ جو تصدیقات ہمارا ذہن قائم کرتا ہے ان کی سند اور قدر و قیمت کیا ہے؟ تحلیلی تصدیقات کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سند کی ضرورت نہیں اور ان کی قدر صرف اتنی ہی ہے کہ وہ ان تصورات میں جو ہمارے ذہن میں پہلے سے موجود ہیں وضاحت پیدا کر دیتی ہیں۔ تجربی ترکیبی تصدیقات کی سند تجربہ اور مشاہدہ ہے اور ان کی قدر یہ ہے کہ روزمرہ زندگی میں ہمیں اکثر معلومات ان ہی کے ذریعے سے ہوتی ہیں۔ اب سوال صرف بدیہی ترکیبی تصدیقات کا رہ جاتا ہے۔ ہمارے بدیہی علم کی توسیع کا ذریعہ دراصل یہی تصدیقات ہیں۔ تنقیدِ عقلِ محض کی ساری بحث کا مقصد یہ ہے کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کی سند تلاش

کی جائے اور ان کی صحیح حدود معیّن کی جائیں۔ دوسرے الفاظ میں ریاضی، فلسفہ طبیعی اور مابعدالطبیعیات کی صحت کو جانچا اور پرکھا جائے کیونکہ یہ سب علوم بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

انسان کی قوّتِ ادراک کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ حِس اور خیال۔ ریاضی حِس، یا مشاہدے کی موضوع ہے اور فلسفہ طبیعی اور مابعدالطبیعیات خیال کی۔ کانٹ نے اسی کو مدِّنظر رکھ کر کتاب کو دو حصّوں میں تقسیم کیا ہے قبل تجربی حسیّات اور قبل تجربی منطق۔ قبل تجربی حسیّات میں ریاضی کے کلیات کی تنقید ہے اور قبل تجربی منطق میں فلسفہ طبیعی اور مابعدالطبیعیات کے کلیات کی۔ خیال یا عقل کی تقسیم دو بڑی قوتوں یعنی قوّتِ فہم اور قوّتِ حکم میں کی جا سکتی ہے جن میں سے پہلی عالمِ محسوس سے تعلّق رکھتی ہے اور دوسری عالمِ غیر محسوس سے اس لحاظ سے کانٹ نے قبل تجربی منطق کو قبل تجربی علم تحلیل اور قبل تجربی علمِ کلام میں تقسیم کیا ہے۔ قبل تجربی علم تحلیل میں عالمِ محسوس کے عقلی علم، یعنی فلسفہ طبیعی کی تنقید ہے، قبل تجربی علمِ کلام میں عالمِ غیر محسوس کے عقلی علم یعنی مابعدالطبیعیات کی تنقید ہے۔

کانٹ نے جو ریاضی کو مشاہدے کا علم قرار دیا ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں عقل کا کوئی دخل نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی اور علوم کی طرح تصوّرات، تصدیقات

اور نتائج سے کام لیا جاتا ہو اور یہ سب عقل کے اعمال ہیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہو کہ جن تصوّرات اور علومِ متعارفہ سے ریاضی کام لیتی ہو وہ خالص منطقی اعمال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ مشاہدے کے عمل پر۔ "خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ ہوتا ہو" یا "۵ اور ۷ کا مجموعہ ۱۲ کے برابر ہو" اس قسم کے قضایا ہیں جو محض تصوّرات کی منطقی تحلیل سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ خطِ مستقیم کے تصوّر میں فاصلے کی کوئی علامت شامل نہیں۔ اسی طرح دو عددوں کی میزان کے تصوّر میں کوئی تیسرا عدد شامل نہیں ہو۔ لہذا یہ قضایا تحلیلی قضایا نہیں ہیں بلکہ ان کی بنیاد کسی قسم کی ترکیب پر ہونی چاہیے۔ یہ ترکیب محض تجربے کی اتفاقی ترکیب نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس میں یہ کلّیت اور وجوب نہ پایا جاتا۔ ان قضایا کا ثبوت بار بار گننے یا ناپنے سے نہیں دیا جاتا بلکہ اُن کے مشمول کو مشاہدے میں لاتے ہی ہمارا ذہن انھیں فوراً قبول کر لیتا ہو۔ دو نقطوں کے درمیان ایک خطِ مستقیم کھینچتے ہی مشاہدے میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہو کہ اس سے چھوٹا اور کوئی خط نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سلسلۂ اعداد کو ایک سے بارہ تک شمار کرنے کے بعد اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں رہتا کہ ۵ اور ۷ کا مجموعہ ہمیشہ ۱۲ ہو گا۔ غرض یہ قضایا مشاہدے پر مبنی ہیں اور ان میں جو یقینیت ہو وہ ایک بار یا بار بار کے تجربے کی

وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود مشاہدے کے عمل میں کلیت اور
وجوب کی شان پائی جاتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ کلیت اور
وجوب مشاہدے کے کس جز میں ہے، ظاہر ہے اس کا وہ جز
جو اشیا کی محسوس صفات مثلاً رنگ، آواز وغیرہ پر مشتمل ہے
داخلی اور تغیر پذیر ہے لہذا کلیت اور وجوب صرف مشاہدے
کی صورتوں یعنی زمان و مکان میں ہو سکتا ہے اور انہی پر ریاضی
کے قوانین عاید بھی ہوتے ہیں۔ غرض ریاضی، کلیت اور وجوب
کا دعوے اس شرط پر کر سکتی ہے کہ زمان و مکان بدیہی
مشاہدات ہوں۔ اسی مسئلہ کی بحث قبل تجربی حسیات میں
کی گئی ہے۔

زمان و مکان کی بدیہیت اور ان کے مشاہدات ہونے
کو کانٹ نے چار طرح سے ثابت کیا ہے۔ (۱) زمان و مکان
کے تصورات تجرید کے ذریعے منفرد زمانات و مکانات سے
اخذ نہیں کیے گئے ہیں بلکہ خود ان مکانات میں پہلو بہ پہلو ہونے
یعنی مکانیت کی اور زمانے میں یکے بعد دیگرے ہونے یعنی
زمانیت کی عام علامت پائی جاتی ہے (۲) یہ وجوبی تصورات
ہیں، اس لیے کہ ان کا تصور کل اشیا کے بغیر کیا جا سکتا ہے،
لیکن اشیا کا تصور ان کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ (۳) اصل میں
زمان و مکان منطقی معنی میں تصورات ہیں ہی نہیں۔ اس لیے
کہ صرف ایک ہمہ گیر مکان اور ایک ہمہ گیر زمانہ ہوتا ہے
اور وہ تصور جس کے مقابلے کا صرف ایک ہی معروض ہو درحقیقت

کوئی تصور نہیں بلکہ ایک مشاہدہ ہو۔ مکان کو جو تعلق منفرد
مکانات سے اور زمانے کو منفرد زمانات سے ہو وہ اس سے
بالکل مختلف ہو جو ایک نوعی تصور کو اپنی منفرد مثالوں سے
ہوتا ہو۔ منفرد مکانات یا زمانات فی الواقع ایک مجموعی مکان
یا زمانے کے اجزا ہیں لیکن منفرد میزیں ہرگز ایک مجموعی میز
کے اجزا نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس میز کا کلی تصور منفرد
میز کے تصور کا ایک جزو ہو۔ (۴) ہم کسی ایسے تصور کا خیال
نہیں کر سکتے جس کے معروض کے اندر منفرد معروضات کی
ایک لامحدود تعداد اجزا کی حیثیت سے شامل ہو کیونکہ زمان
و مکان لا محدود اجزا پر مشتمل ہو اس لیے وہ تصورات نہیں
ہو سکتے بلکہ مشاہدات ہیں۔ غرض جب ہم اس تعلق پر غور
کرتے ہیں جو زمان و مکان ہمارے منفرد مشاہدات سے رکھتے
ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مشاہدات اسی پر منحصر ہیں کہ مشاہدے
کی دو کلی اور وجوبی صورتیں یعنی زمان و مکان بہ حیثیت بدیہی
مشاہدات کے پہلے سے موجود ہوں۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا
کہ ان خاص مشاہدات کے اندرونی قوانین یعنی ریاضی کے
اصول بجا طور پر کلیت اور وجوب کا دعوے کر سکتے ہیں۔

غرض ریاضی کی یقینیت اس پر مبنی ہو کہ زمان و مکان
ہمارے مشاہدے کی بدیہی صورتیں ہوں۔ یہاں بدیہیت کے معنی
اچھی طرح سمجھ لینے چاہییں ورنہ کانٹ کے نظریے کے
سمجھنے میں بہت غلط فہمی کا امکان ہو۔ زمان و مکان کے بدیہی

ہونے سے کانٹ یہ مراد نہیں لیتا کہ ان کا علم ہمیں تجربے سے پہلے ہو جاتا ہے یا یہ تصورات اس کے ذہن میں پیدائش کے وقت سے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں بدیہیت کے معنی صرف یہ ہیں کہ زمان و مکان میں مشاہدے کا ایک مخصوص قانون کارفرما ہے جو منفرد تجربات کے ذریعہ سے وجود میں نہیں آتا بلکہ خود اس پر ہر منفرد ادراک کا انحصار ہے۔ اس نفسیاتی مسئلے سے کہ ہمیں اس غیر شعوری قانون کا شعور کیوں کر ہوتا ہے کانٹ نے تفصیل سے بحث نہیں کی۔ لیکن کہیں کہیں اشارۃً یہ کہہ دیا ہے کہ اس کا شعور صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ ہم اسے منفرد ادراکات میں استعمال کریں۔

ریاضی کی یقینیت ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم زمان و مکان کی بدیہیت کے ساتھ یہ نظریہ بھی تسلیم کریں جو کانٹ کے فلسفے کا مرکز ہے کہ ہمارے معروضات ادراک اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہیں۔ اگر زمان و مکان ہمارے حسی مشاہدے کی کلی اور وجوبی صورتیں ہیں تو ظاہر ہے کہ ریاضی کے قانون ہمارے حسی ادراکات کے پورے دائرے پر عائد ہوں گے لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا اطلاق صرف ان حسی ادراکات کے دائرے ہی تک محدود رہے گا۔ اگر ہمیں زمان و مکان کے علاقوں کا علم اس طرح ہوتا کہ اشیا جو زمان و مکان میں موجود ہیں ہمارے ذہن کو متاثر کرتیں تو ہمیشہ یہ شبہ رہتا کہ کہیں

آیندہ تجربہ ہمارے علم ریاضی میں ترمیم نہ کر دے۔ علم ریاضی کی کامل یقینیت کے لیے یہ شرط ہے کہ ہم معروضات کو خود اپنے وظیفہ ادراک کا نتیجہ سمجھیں۔ اس وقت ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہی وظیفۂ ادراک آیندہ بھی ہر معروض کے مشاہدے میں اسی وجوب اور کلّیت کے ساتھ کارفرما رہے گا۔ غرض ریاضی کی بدیہیت اُسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب کہ وہ تمام چیزیں جو ہمارے ادراک کی معروض ہیں، خود ہمارے طریقِ مشاہدہ کی پیداوار سمجھی جائیں۔ کانٹ سے پہلے یہ ایک معما تھا کہ آخر یہ کیا بات ہے کہ ریاضی کے قوانین جنھیں خود ہمارا ذہن وضع کرتا ہے، حوادث کائنات میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ کانٹ اسے حل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن صرف مظہریت کے نقطۂ نظر کے ماتحت۔ جب عالمِ محسوسات صرف ہمارے طریقِ ادراک اشیا کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ہمارے ادراک کے قوانین کا پابند ہو گا۔ کانٹ جب زمان و مکان کی تجربی واقعیت اور قبل تجربی تصوّریت کا ذکر کرتا ہے تو وہ اسی مطلب کو ادا کرتا ہے کہ یہ دونوں چیزیں صرف عالمِ تجربی یا عالمِ محسوسات میں حقیقت رکھتی ہیں۔ اس سے آگے کچھ نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے صرف اس عام نظریہ مظہریت کی جو اس سے پہلے جدید فلسفے میں رائج تھا

توسیع کر دی ۔ لاک کے یہاں، جس نے ڈیکارٹ اور ہوبس کے نظریات کو یک جا کر دیا تھا وہ صفات مثلاً رنگ، بو مزہ وغیرہ جو منفرد حواس سے تعلق رکھتی ہیں، محض داخلی سمجھی گئی تھیں لیکن زمان و مکان کے تعینات کو اشیا کی صفات اولی یا حقیقی صفات قرار دے دیا گیا تھا۔ بادی النظر میں کانٹ نے اس میں صرف اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ زمانی اور مکانی صفات کو بھی داخلی قرار دیا ہے ۔ اس بات کی کانٹ بہت زور شور سے تردید کرتا ہے ۔ اس کے ہاں زمان و مکان کی داخلیت کے جو معنی ہیں وہ حسّی صفات کی داخلیت سے بالکل جدا ہیں ۔ حسّی صفات تو داخلی اس معنی میں ہیں کہ وہ اس تعلق کی پابند ہیں جو معروض ہمارے اعضائے حواس سے رکھتا ہے ۔ چنانچہ ان اعضا کے فعل میں فرق ہونے کی وجہ سے وہ مختلف افراد کو مختلف معلوم ہوتی ہیں ۔ اس سے بقول ڈیکارٹ کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل میں یہ حسّی صفات معروض کے اندر موجود نہیں اور ہم اس کو ان کے بغیر بھی پہچان سکتے ہیں لیکن معروضات کے زمانی اور مکانی تعینات مختلف افراد اور مختلف حواس کے لیے بالکل یکساں ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ معروض کے وجود سے اتنا گہرا تعلق رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر اس کا ادراک کیا ہی نہیں جا سکتا۔ غرض زمان و مکان اشیا کے ادراک کی کلّی اور وجوبی صورتیں ہیں اور حسّی صفات ان کے صرف انفرادی اور

اتفاقی ادراکات ہیں ۔ حسّی صفات کی داخلیت انفرادی اور اتفاقی اور زمان و مکان کی کلّی اور وجوبی ہے ۔ اس داخلیّت یا موضوعیت کو کانٹ معروضیت کہتا ہے اور اس کے نزدیک زمان و مکان مظاہر کے معروضی تعیّنات ہیں مگر اس نے اس بات کو صاف کر دیا ہے کہ اس معروضیت سے مراد مابعد الطبیعی حقیقت نہیں ہے ۔

کانٹ کا مظہریت کا نظریہ زمان و مکان پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علم اشیا کی مزید بحث میں آگے چل کر اس کی تکمیل ہوتی ہے ۔ اگر ہم زمان و مکان کو مشاہدے کی معروضی یعنی کلّی اور وجوبی صورتیں مان لیں تب بھی یہ دونوں اس کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ہمارے ادراکات میں حقیقی معروضیت اور شیئیت پیدا کر سکیں ۔ حسّی ادراکات زمان و مکان کے قوانین کے مطابق ترتیب پانے کے بعد قابل مشاہدہ تو بن جاتے ہیں لیکن انھیں قرار اور استحکام حاصل کرنے کے لیے ایک اور ترکیب کی ضرورت ہے ۔ جب وہ حسّی ادراکات جن پر ہمارا مشاہدہ مشتمل ہوتا ہے زمان و مکان کے لحاظ سے ترکیب پا چکتے ہیں تو ان میں باہم بعض مخصوص وجوبی علاقے قائم کیے جاتے ہیں تب جا کر ہمارے ادراکات اشیا کی صورت اختیار کرتے ہیں ۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا عمل محض بلا واسطہ حسّی ادراک تک محدود ہے لیکن حقیقت میں خالص حسّی ادراک کے اندر سوا حسّیات اور ان کی زمانی

اور مکانی ترکیب کے اور کچھ بھی نہیں ہوتا اور یہ بقول ہیومؔ
کے اشیا کا علم نہیں بلکہ صرف اس بات کا شعور ہوتا ہے
کہ حسیات کا ایک سلسلہ زمان و مکان میں ساتھ ساتھ
موجود ہے اس سے آگے جو کچھ بھی ہے وہ ان حسّی ادراکات
کی تعبیر ہے اور صرف اسی طرح کی جا سکتی ہے کہ اس موادِ
حس کی ترکیب چند خاص تصوّرات کے علاقوں کے تحت
میں کی جائے۔ تصوّرات کے علاقے قائم کرنا حِس کا کام
نہیں بلکہ قوّتِ فہم کا کام ہے چنانچہ جب ہم اشیا کا علم یا تجربے
کا ذکر کرتے ہیں تو تجربے سے ہماری مراد ایک ایسا کام ہے
جو قوّتِ حِس اور قوّتِ فہم کے اشتراکِ عمل سے انجام
پاتا ہے اور نظریۂ علم کا کام اس بات کا صحیح تعیّن کرنا ہے
کہ اس میں ان دونوں قوتوں کا کتنا کتنا حصّہ ہے۔ قوّتِ حِس
اور قوّتِ خیال کی تفریق سے کانٹؔ ایک اہم نتیجہ پر پہنچا ہے
کہ جس چیز کو ہم تجربہ کہتے ہیں، اس میں ہمارے حِس
ادراک کے علاوہ قوّتِ فہم یا خیال کے متعدد وظائف
کا تصرّف بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تصرّف کوئی منطقی
عمل نہیں بلکہ ایک بالکل جُداگانہ چیز ہے۔ قوّتِ فہم، تصوّرات
اور تصدیقات قائم کرنے اور نتائج نکالنے کا جو منطقی وظیفہ
عمل میں لاتی ہے اس کے لیے پہلے سے ادراکات کا ایک
مواد موجود ہونا چاہیے اور خود یہ مواد اس طرح وجود میں
آتا ہے کہ قوّتِ فہم حسیات میں تصرّف کرے چنانچہ قوّتِ فہم

کے منطقی عمل کے علاوہ اس کے کچھ اور اعمال و وظائف بھی ہوتے ہیں جو مشاہدے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں۔
یہی وہ اہم اضافہ ہے جو کانٹ نے نظریۂ علم میں کیا ہے۔
اس سے پہلے عملِ ادراک کے صرف دو عناصر سمجھے جاتے تھے۔ ایک تو حسّی مشاہدات اور دوسرے ان کی ترتیب و تنظیم کی منطقی صورتیں۔ اور جب ہمارا سارا علم اُن وجوبی علاقوں پر مشتمل ہے جو ادراکات آپس میں رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی اصل یا تو یہ منطقی صورتیں ہوں گی یا حسیّات۔ عقلیئین پہلے خیال کے قائل تھے اور تجربیئین دوسرے کے۔ کانٹ نے ایک طرف تو یہ دیکھا کہ منطقی صورتوں کے کے ذریعے سے نفسِ مضمون کے لحاظ سے کوئی نیا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری طرف ہیوم کی تحقیقات سے یہ نتیجہ نکالا کہ ادراکات کے باہمی وجوبی علاقوں میں جو علاقہ سب سے اہم ہے یعنی علّیت وہ خود ادراک کے اندر شامل نہیں اس لیے اگر ہمیں اپنے مشاہدات کے باہمی ربط کے کلّی اور وجوبی علم کی تلاش ہے تو وہ نہ تو خود ان مشاہدات میں نہ منطقی صورتوں میں اور نہ ان دونوں کی ترکیب میں مل سکتا ہے۔ یہ نتیجہ تھا ہیوم کی تحقیقات کا جس نے کانٹ کو اذعانی فلسفے کے خواب گراں سے جھنجھوڑ کر بیدار کر دیا۔ کانٹ کی طبع نقّاد تجربیین کی تشکیک اور منطقیّین کی عقلیت دونوں سے گزرتی ہوئی ایک بلند تر نقطہ پر جا کر ٹھہری

اور اس پر اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوا کہ قوتِ فہم کے منطقی عمل کے علاوہ اس کے عمل کی دوسری صورتیں بھی ہیں۔ اور انہی پر عالمِ محسوسات کے وجوبی اور کلی علم کی بنیاد قائم ہے۔ ان صورتوں کو کانٹ مقولات کہتا ہے۔

یہاں یہ امر غور کے قابل ہے کہ مروّجہ منطق کے متعلق کانٹ کیا خیال رکھتا ہے۔ قدیم علم منطق کے بارے میں وہ بجا طور پر کہتا ہے کہ اس نے ارسطو کے زمانے سے اب تک کوئی خاص ترقی نہیں کی۔ اس کے علاوہ اس کی نظر میں منطق کی علمی قدر اس وجہ سے اور بھی کم ہے کہ وہ سوا اس موادِ علم کی توجیہہ کے جو پہلے سے ہمارے پاس موجود ہے ہماری معلومات میں کوئی توسیع نہیں کر سکتی۔ اس لیے حقیقت میں منطق علمیات یا نظریہ علم نہیں ہے بلکہ صرف ان ادراکات کے متعلق جو ہم سے پہلے رکھتے ہیں، ہمارے خیالات کی تحلیل اور ان میں صحت پیدا کرنے کا کام انجام دیتی ہے۔ اس صوری منطق کے مقابلے میں وہ اپنے نظریے کو "قبل تجربی منطق" یعنی علمیاتی منطق کہتا ہے جو خیال کی منطقی صورتوں سے نہیں بلکہ علمیاتی صورتوں یعنی مقولات سے بحث کرتی ہے اور اس سوال کا جواب دیتی ہے کہ ان مقولات کے ذریعہ سے کلی اور وجوبی علم کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔ صوری اور قبل تجربی منطق کی تفریق کو اس نے اول سے آخر تک مدِ نظر رکھا ہے۔

قبل تجربی منطق کو کانٹ نے اپنے زمانے کے دستور کے مطابق علم تحلیل اور علم کلام میں تقسیم کیا ہے ۔ علم تحلیل میں مقولات کے صحیح استعمال کی بحث ہے اور علم کلام میں ان کے غلط استعمال کی تنقید ۔

قبل تجربی علم تحلیل کا موضوع بحث یہ سوال ہے کہ وہ بدیہی ترکیبی تصدیقات جن پر خالص علم طبیعی مبنی ہے ، کس حد تک مستند ہیں ۔ سائنس کی تجربی تحقیق کی بنیاد چند علوم متعارفہ پر ہے جن کی تصدیق واقعات اور تجربات سے ہوتی ہے ۔ لیکن جو کلیت اور وجوب ہم ان میں پاتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ خود یہ کلیات ہرگز تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے ۔ اس قسم کے قضایا مثلاً "عالم طبیعی میں جوہر کی مقدار نہ کبھی کم ہوتی ہے اور نہ زیادہ" یا مثلاً "عالم طبیعی میں ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے" ہرگز تجربے پر مبنی قرار نہیں دیے جا سکتے ۔ اگر کوئی یہ کہتا کہ ان علوم متعارفہ کا ہمیں تجربے ہی کے ذریعہ سے رفتہ رفتہ شعور ہوتا ہے تو کانٹ اس بات کو خوشی سے مان لیتا اور اس کو بدیہیت کے خلاف نہ سمجھتا ۔ اس لیے کہ جس بدیہیت کا وہ ذکر کرتا ہے وہ نفسیات سے نہیں بلکہ علمیات سے تعلق رکھتی ہے ۔ بدیہی ہونے کے علاوہ یہ قضایا ترکیبی بھی ہیں اس لیے کہ نہ تو جوہر کے تصور میں یہ بات شامل ہے کہ اس کی مقدار تغیر سے بری ہے اور نہ واقعہ کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ علیت

کا پابند ہو۔ اب سوال یہ ہو کہ اگر ان قضایا کی ترکیب
تجربے پر مبنی نہیں ہو تو پھر اس کی سند کیا ہو۔ ان کے
متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہو کہ یہ عالمِ طبیعی کے کلّی قوانین
ہیں۔ اگر عالمِ طبیعی حقیقی اشیا کا مجموعہ فرض کیا جائے تو
ہمارا ذہن اس کے ضابطوں کا علم صرف دو ہی طریقوں سے
حاصل کر سکتا ہو یا تو اُسے ان کا حِسّی ادراک ہوتا ہو یا
خود اس کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہو کہ جو اس کے عمل
کے ضابطے ہیں وہی اشیاءِ حقیقی میں بھی کار فرما ہیں۔ یہ دوسرا
فرضیہ وہی ہو جسے لائبنیز نے مطابقت تقدیری کے نام سے
اختیار کیا تھا اور جسے کانٹ پہلے ہی ناقابل قبول ثابت
کر چکا ہو۔ اب رہا پہلا فرضیہ، تو اگر یہ مان بھی لیا جائے
کہ ہمارا حِسّی ادراک زمان و مکان کے باہر بھی کام آسکتا ہو،
جس سے کانٹ کو قطعاً انکار ہو تو اس کلّیت اور وجوب
کی کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی جو ہم سائنس کے قوانین میں
پاتے ہیں لیکن اگر ہم ان دونوں فرضیوں کو چھوڑ کر مظہریت
کا نقطۂ نظر اختیار کریں تو یہ توجیہہ خود بخود ہو جاتی ہو۔
یہ بات تو قبل تجربی حِسّیات میں ثابت کی جا چکی ہو کہ ہمارے
حِسّی ادراکات، اپنی حِسّیت اور زمانی اور مکانی علاقوں کے
کے لحاظ سے محض داخلی یا موضوعی حیثیت رکھتے ہیں،
لہذا یہ تو ظاہر ہو کہ عالمِ طبیعی مظاہر کے ایک منظم اور منضبط
مجموعے کا نام ہو۔ اب سوال یہ ہو کہ آیا وہ ضابطے جن کے

ذریعے سے ہمارا ذہن ان مظاہر کے علاقوں کا ادراک کرتا ہو خود بھی محض مظہریت کی شان رکھتے ہیں یا ان سے حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہو۔ لائبنز دوسری شق کا قائل ہو اور کانٹ پہلی شق کا۔ کانٹ یہ کہتا ہو کہ یہ ضابطے حقیقت میں وہ قوانین ہیں جن کے ذریعے سے ہمارا ذہن مظاہر کے باہمی علاقوں کا خیال کرتا ہو۔ اس کی ساخت ایسی ہی واقع ہوئی ہو کہ وہ مجموعہ مظاہر یعنی عالم طبیعی کا ادراک ان ضابطوں کے تحت میں کرے، خواہ ان سے حقیقت کا علم حاصل ہو یا نہ ہو۔ اگر یہ صورت ہوتی کہ خارجی عالم طبیعی ادراک کرنے والے ذہن کے لیے علم کے ضابطے مقرر کرتا تو ہم کبھی یقین سے یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہم ان ضابطوں پر پوری طرح حاوی ہیں اور اس کا تعین کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کون سا کس حد تک کلیت رکھتا ہو۔ لیکن اگر اس کے برعکس یہ صورت ہو کہ ہمارا ذہن عالم طبیعی کے لیے ضابطے مقرر کرتا ہو تو ان کی یہ بدیہیت فوراً ثابت ہو جاتی ہو۔ بادی النظر میں اُلٹی بات معلوم ہوتی ہو مگر اسی وقت تک جب تک ہم غلطی سے یہ سمجھیں کہ ذہن سے مراد انفرادی ذہن ہو اور وہ اپنے من مانے ضابطے مقرر کرتا ہو۔ کانٹ کا مطلب یہ ہو کہ ہم عالم طبیعی کو اشیاء حقیقی کا عالم نہیں بلکہ مظاہر کا ایک منظم مجموعہ سمجھیں جو ذہن کے کلی قوانین کے مطابق خیال کیا گیا ہو۔ عالم طبیعی

کا بدیہی علم صرف مظہریت کے نقطۂ نظر کے ماتحت ممکن ہو
یعنی صرف اس صورت میں کہ جنھیں ہم عالمِ واقعی کے تجربات
و حقائق سمجھتے ہیں وہ خود ہمارے ہی حس، مشاہدے اور
خیال کے مخصوص طریقوں کی پیداوار ہوں۔ دوسرے الفاظ
میں عالمِ طبیعی کے بدیہی علم کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں
کہ ہمیں ان قوانین کا شعور ہو جن کے ذریعے سے ہم اپنے
ذہن کی مخصوص ساخت کے مطابق عالمِ طبیعی کا تصور قائم
کرتے ہیں۔ غرض اس سوال کا جواب کہ آیا خالص علمِ طبیعی
مستند ہو یا نہیں اس بات پر منحصر ہو کہ جس طرح ہم نے
مشاہدے کی خالص صورتیں دریافت کی ہیں اسی طرح خیال
کی بھی ایسی خالص صورتیں دریافت کریں جو ہمارے تجربے
کی ترکیب و تشکیل کرتی ہیں۔

ان صورتوں کے تلاش کرنے میں قبل تجربی منطق صوری
منطق سے مدد لیتی ہو۔ ظاہر ہو کہ یہ صورتیں اسی نوعیت
کی ہوں گی جیسی ہمارے ذہن میں ادراکات کے باہمی ربط
کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ ادراکات کا ربط اگر محض داخلی
یا موضوعی نہیں بلکہ معروضی ہو تو ہمیشہ تصدیق کی شکل میں
ہوتا ہو۔ معروضی خیال ہی کا نام تصدیق ہو۔ اس لیے ربط
کی ان مختلف صورتوں کا مکمل سراغ لگانے کے لیے جو
ہمارا ذہن مظاہر پر عائد کرتا ہو اور جنھیں کانٹ "مقولات"
کے نام سے موسوم کرتا ہو یہ دیکھنا چاہیے کہ "صوری منطق"

میں تصدیقات کی ترتیب و تقسیم کس طرح کی جاتی ہے؟ یعنی مقولات تعداد میں اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیقات کی قسمیں ہوتی ہیں۔

تصدیقات کا جو نقشہ صوری منطق میں ارسطو کے زمانے سے چلا آتا ہے اسی کے مطابق کانٹ نے اپنا مقولات کا نقشہ بنایا۔ صوری منطق ہر تصدیق کو چار پہلو سے دیکھتی ہے۔ کمیت، کیفیت، نسبت اور جہت۔ اور ہر پہلو کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کمیت کے لحاظ سے ہر تصدیق یا تو کلی ہوگی یا جزوی یا انفرادی۔ کیفیت کے لحاظ سے یا تو مثبت یا منفی یا نامحدود۔ نسبت کے لحاظ سے یا تو قطعی، یا مشروط یا تقسیمی۔ جہت کے لحاظ سے یا تو احتمالی یا ادعائی یا یقینی۔ تصدیقات کی ان بارہ امکانی صورتوں پر غور کر کے کانٹ نے اپنے بارہ مقولات کا نقشہ مرتب کیا جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

مقولاتِ کمیت .... وحدت، کثرت، کلیت

مقولاتِ کیفیت .... اثبات، نفی، تحدید

مقولاتِ نسبت .... عرضیت اور جوہریت، علیت اور معلولیت تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردِ عمل)

مقولاتِ جہت .... امکان، وجود، وجوب، محالیت، عدم، اتفاقیت

اگر تصدیقات کی صورتوں کی مندرجہ بالا فہرست کو صحیح اور

مکمل مان بھی لیا جائے تب بھی یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہو کہ ان میں اور خالص عقلی تصوّرات یعنی مقولات میں جو تعلق کانٹ نے پیدا کیا ہو وہ کچھ تشفی بخش نہیں ہو جہاں کانٹ کے فلسفے کا یہ زبردست کارنامہ ہو کہ اس نے مقولات کا اہم نظریہ پیش کیا۔ اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہو کہ اس نے ان کی ایک سرسری اور ناقص فہرست مرتب کرنے پر اکتفا کی اور یہی نہیں بلکہ اُسے اپنی اس فہرست کے صحیح اور مکمل ہونے پر اس قدر ناز ہو کہ موقع بے موقع ہر جگہ اس سے کام لیتا ہو۔ آگے چل کر کانٹ کے نظریۂ علم پر جتنے اعتراضات ہوئے وہ زیادہ تر اسی فہرست مقولات کی تشکیل و ترتیب سے تعلق رکھتے ہیں۔ غرض یہ وہ خالص عقلی تصوّرات ہیں جو کانٹ کے نزدیک مشاہدے کی خالص صورتوں کی طرح بدیہی ہیں اور ان دونوں کی ترکیب سے ہمارا سارا بدیہی علم یعنی کل ترکیبی بدیہی قضایا وجود میں آتے ہیں۔ یہاں بھی بدیہیت کی اصطلاح نفسیاتی معنی میں استعمال نہیں ہوتی ہو یعنی یہ مراد نہیں ہو کہ جوہریت علّیت وغیرہ کے تصوّرات پہلے سے انسانی شعور میں موجود ہیں اور جان بوجھ کر حسّی ادراکات کی ترتیب و تدوین کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ بلکہ کانٹ کے نزدیک زمان و مکان کے قوانین کی طرح خیال کی ان خالص صورتوں کا شعور بھی اسی وقت حاصل ہوتا ہو جب انسان اس عمل ترکیب

پر غور کرنا ہے جو ہماری قوّتِ خیال غیرارادی اور غیرشعوری طور پر تجربے کے حاصل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ اس کا جو ثبوت کانٹ نے پیش کیا ہے وہ تنقیدِ عقلِ محض کا سب سے دقیق باب ہے اور اسی وجہ سے سب سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم ان پیچیدہ اصطلاحات کو اچھی طرح سمجھ لیں جو کانٹ نے اپنے مطلب کو ادا کرنے کے لیے وضع کی ہیں۔ کانٹ کے نظریے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ادراکات میں معروضیت کیوں کر پیدا ہوتی ہے۔ اگر ادراکات سے ہم حسیّات کا وہ مرتّب اور منتظم مجموعہ مراد لیں جو زمان و مکان میں تشکیل پاکر ہمارے انفرادی ذہن میں آتا ہے اور تجربے سے اُس وجوبی اور کلّی ربط کا شعور مراد لیں جو ہمارا ذہن ان حسّی ادراکات میں پیدا کرتا ہے تو اس مسئلے کی جسے کانٹ خالص عقلی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج کہتا ہے یہ صورت ہو جاتی ہے کہ ہماری حسیّات تجربہ کیوں کر بن جاتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں حسیّات کا تجربہ بن جانا کس چیز پر مبنی ہے؟ تجربے کے لیے یہ ضروری ہے کہ موضوع کا ادراک کسی معروض سے علاقہ رکھتا ہے۔ لہذا مندرجہ بالا سوال یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے ادراکات کو معروضات سے کیا تعلّق ہے اور وہ کس چیز پر مبنی ہے؟ مگر اس سوال کا جواب دینے سے پہلے یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ

کانٹ کا تنقیدی فلسفہ معروضیت کے معنی اشیا کی حقیقت نہیں سمجھتا جو عام طور پر سمجھی جاتی تھی، بلکہ اس سے وجوب اور کلیت مراد لیتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر، ہم اپنے بنیادی سوال کو ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کس بنا پر ہمیں یہ یقین ہو سکتا ہے کہ حسیات کی وہ زمانی و مکانی ترکیب جو انفرادی موضوع کے ذہن میں واقع ہوتی ہے وجوبی اور کلی استناد رکھتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے انتہا کی دقت نظر صرف کی ہے۔ خالص عقلی یا فہمی تصورات کے استخراج کی جان کانٹ کا یہ استدلال ہے کہ خود وہ کلیت اور وجوب جو زمان و مکان کے حسی ادراک میں پایا جاتا ہے محض مشاہدے کے عمل پر مبنی نہیں ہے بلکہ تصورات کے علاقوں کا یا بقول کانٹ کے قوتِ فہم کے ضابطوں کا پابند ہے۔

عموماً کانٹ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اُسے صرف زمان و مکان اور مقولات کی بدیہیت ثابت کرنی تھی اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ انفرادی تجربات کی علمیاتی قدر و قیمت کا تعین کرے۔ لیکن قبل تجربی استخراج کے عنوان سے جو کچھ کانٹ نے لکھا ہے اُسے غور سے پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حسیات کی زمانی و مکانی ترتیب صرف اسی وقت ایک معروضی یعنی وجوبی اور کلی قدر رکھتی ہے جب کہ اُس کے تعین میں مشاہدے کے تصوری ضابطوں سے بھی کام

لیا جائے ۔ فرض کیجیے کہ دو حسّی ادراکات الف اور ب ایک ہی انفرادی شعور میں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں ۔ ممکن ہے کہ ہر فرد ان میں جُدا جُدا زمانی اور مکانی علاقے قائم کرے ، لیکن اگر ان میں یہ کُلّی اور وجوبی علاقہ قائم کرتا ہے کہ 'ب' ہمیشہ 'الف' کے بعد ظہور میں آتی ہے تو یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ "الف" "ب" کی علت ہو ۔ اسی طرح بقول کانٹ کے کل زمانی اور مکانی علاقے انفرادی "قوّتِ تخیل" کے اندر تبدیل پذیر ہیں اور ان کا کلّی اور وجوبی تعیّن صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ وہ تصوّری علاقوں کے ضابطوں میں جکڑ دیے جائیں ۔

اس چیز میں جسے ہم تجربہ کہتے ہیں درحقیقت ہم ایک قسم کی کلّیت اور وجوب پاتے ہیں ۔ ہمیں بلاشبہ یہ شعور ہوتا ہے کہ جو زمانی اور مکانی ترتیب ہم حسّیات کے ادراک میں قائم کرتے ہیں وہ کلّی اور وجوبی استناد رکھتی ہے ۔ لیکن خود حسّیات کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جسے مقرّرہ ترتیب کی بنیاد قرار دیا جائے مثلاً جب ہم کسی بڑی چیز کے مختلف اجزا پر نظر ڈالتے ہیں اور ہمیں باری باری سے ہر جزو کا شعور ہوتا ہے تو ہمیں یقین ہوتا ہے کہ یہ حسّی ادراکات جو ہمارے شعور میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں مکان کے اندر بیک وقت موجود سمجھے جانے چاہئیں بخلاف اس کے جب ہم کسی چیز کو حرکت کی حالت میں دیکھتے ہیں تو ہم کو اسی حد

تک یقین ہوتا ہے کہ ادراکات کا یکے بعد دیگرے ہونا جس طرح ہمارے شعور میں آتا ہے اسی طرح معروضی حیثیت سے زمانے میں موجود ہے - ادراکات جس حیثیت سے ہمارے شعور میں آتے ہیں، موضوعی ادراکات کہلاتے ہیں اور جس حیثیت سے زمان یا مکان میں موجود سمجھے جاتے ہیں، معروضات کہلاتے ہیں اور آخر الذکر سے مطابقت اول الذکر کی صحت کا معیار سمجھی جاتی ہے۔ معروضیت اصل میں حسیّ ادراکات کی زمانی اور مکانی ترتیب کا ایک ضابطہ ہے جس میں مندرجہ بالا بحث کے مطابق ہمیشہ خالص قوتِ فہم کا کوئی نہ کوئی عمل شامل ہوتا ہے - اسی سے موضوعی ادراکات کے ایک مجموعے کو معروضی استناد حاصل ہوتا ہے۔ غرض علمیاتی تحلیل کے لحاظ سے تجربہ نام ہے کلّی اور وجوبی عملِ ادراک کا اور اس ادراک کا معروض محض وہ مقررّہ زمانی اور مکانی ترتیب ہے جو قوتِ فہم کے کسی تصوّر کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ معروضات اشیائے حقیقی نہیں ہیں بلکہ محض ہمارے ذہنی اختلافات کے مقابلے میں ادراکات کے کلّی اور وجوبی مربوط مجموعے ہیں۔

ادراکات کی یہ معروضی ترکیب بھی انفرادی شعور ہی میں ظاہر ہوتی ہے اس کی امتیازی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایک وجوب اور کلّیت کا احساس ہوتا ہے۔ جسے محض انفرادی ذہن کے عملِ اختلاف کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ لہذا اس معروضیت کی توجیہہ صرف اسی نظریے

کے مطابق کی جا سکتی ہے کہ انفرادی شعور کی تہ میں ایک
کلّی اور نوعی موضوع کار فرما ہو جس کا عمل تو نہیں البتہ
نتیجہ جسے ہم معروض کا ادراک کہتے ہیں، انفرادی شعور میں
ظاہر ہو۔ یہ انفرادی شعور معروض کو ایک بنی بنائی اور
دی ہوئی خارجی چیز سمجھتا ہے حالانکہ اصل میں وہ خود اسی
کی گہرائیوں کے اندر تیار ہوئی ہے۔ غرض ہمارے خیال کا
معروضی جزو ایک فوق الافرادی عمل پر موقوف ہے جو کل
انفرادی عمل ادراک کی بنیاد ہے اور جسے کانٹ شعور محض
کہتا ہے۔ پس شعور محض کی اصطلاح کے معنی بعض لوگوں نے
غلط سمجھے اور اس سے ایک ایسا موضوع یا ہستی مراد لی
جو انفرادی شعور سے علیحدہ وجود رکھتی ہے حالانکہ حقیقت میں
کانٹ اس ساری بحث میں کسی نفسیاتی عمل کی طرف اشارہ
نہیں کرتا بلکہ صرف تجربے کے اس جزو کا ذکر کر رہا ہے جو
کلّی اور وجوبی استناد رکھتا ہے۔ شعورِ محض کے وظیفہ کا تعین
کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے کہ حقیقت عمل خیال کی
وحدت کا نام ہے۔ ہر معروض ایک طرف تو حسیات کی
ترکیب ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو کثرتِ
ادراکات میں پیدا کی گئی ہے۔ کثرتِ ادراکات ایک مجموعہ
ہے حسّیات کا اور اس میں جو وحدت پیدا کی جاتی ہے وہ
ایک عمل ہے خالص ذہنی صورتوں کا۔ پس زمان و مکان
اور مقولات کثرتِ ادراکات کی کلّی اور وجوبی وحدت کی

صورتیں ہیں یعنی انہی کے عملِ ترکیب سے ادراکات ہیں معروضیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کثرتِ ادراکات کی "قبل تجربی ترکیب" کا تصوّر ہم صرف اسی طرح کر سکتے ہیں کہ اس کی بنیاد ایک وحدتِ مطلق پر قائم ہو جس کی روشنی میں ہم حسیّات کے اختلاف کو پہچانتے ہیں اور ان میں اتحاد پیدا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ وحدتِ مطلق نہ تو خیال کے کسی مادّے میں پائی جا سکتی ہے اور نہ کسی خاص صورتِ خیال میں۔ بلکہ صرف اس عام ترین صورت میں جسے کانٹ ایک پورے جملے "میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہے اور جسے ہم مدرک کا ادراکِ ذات کہہ سکتے ہیں۔ یہ ادراکِ ذات نہ صرف ہر تصوّر کا لازمی جزو ہے بلکہ اس کے بغیر کوئی تصوّر وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ غرض وہ فوق الافراد فاعل ادراک جس کا اوپر ذکر آیا ہے، یہی خالص "شعورِ نفس" ہے جسے کانٹ نے قبل تجربی تعقل بھی کہا ہے۔

یہی شعورِ مطلق تجربے کی کلیت اور وجوب کی بنیاد ہے۔ مقولات نام ہے ترکیب کی ان مخصوص صورتوں کا جن کے ذریعے سے قبل تجربی تعقل کثرتِ حسیات میں وحدتِ تصوّر پیدا کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ عالمِ اشیا ایک فوق الافراد عمل کی پیداوار ہے جو افراد کے اندر تجربے کی حیثیت سے کارفرما ہے اگر کوئی فرد ادراکات کے مواد سے من مانے طور پر قانونِ اختلاف کے مطابق نئے نئے مجموعے تیار کرتا ہے

تو یہ تخیل کا عمل کہلاتا ہے جو فرد کے اندر ہمیشہ محاکاتی ہوتا ہے لیکن جب قبل تجربی تعقل حسیات کو زمان و مکان کے خاکے میں لاکر مقولات کے عمل وحدت کے ذریعے سے معروضات پیدا کرتا ہے تو وہ تخلیقی تخیل کہلانے کا مستحق ہے۔

یہ ہے وہ انقلابی نظریہ جس کے ذریعے سے کانٹ نے ہمارے ادراکات کا تعلق عالم معروضات سے سمجھایا ہے ہمارے ذہن میں معروضات کے بدیہی تصورات کے ہونے کی واحد اور لازمی شرط یہ ہے کہ ہمارے معروضات علم اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہوں اگر ہمارے عمل ادراک کو اشیائے حقیقی سے سروکار ہوتا تو ان کے جو تصورات ہم قائم کرتے ہیں وہ ہرگز کلی اور وجوبی نہیں ہو سکتے تھے اگر یہ تصورات تجربے کے ذریعہ سے خود اشیا سے حاصل کیے جاتے تو بدیہی نہیں بلکہ محض تجربی ہوتے اور اگر وہ خود ہمارے ذہن کے خلقی تصورات ہوتے تو اُن کا حقیقت سے مطابقت رکھنا کسی طرح ثابت نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تجربیت اور عقلیت دونوں اشیا کے بدیہی علم کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ توجیہہ صرف کانٹ کے قبل تجربی فلسفے یعنی تنقیدیت کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے۔ جس کا لب لباب یہ ہے کہ مقولات ہمارے سارے تجربے کے لیے کلی اور وجوبی استناد رکھتے ہیں اس لیے کہ یہ تجربہ خود انہی مقولات کے ذریعہ سے وجود میں آتا ہے یعنی

معروضیت حاصل کرتا ہو لیکن یہ تجربہ اشیاءِ حقیقی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان معروضات پر جو شعورِ مطلق میں اور اکات کی ترکیبوں کی حیثیت سے وجود میں آتے ہیں یعنی مظاہر پر۔ اگر انسان کا علم صرف مظاہر سے واسطہ رکھتا ہو تو اس میں بدیہی تصوّرات کا موجود ہونا ثابت ہو جاتا ہو۔ اگر عالم طبیعی اشیائے حقیقی کا نظام ہو تو وہ کبھی کلّی اور وجوبی علم کا موضوع نہیں ہو سکتا لیکن اگر وہ خود ہماری ہی قوّتِ ادراک کی پیداوار یعنی عالم مظاہر ہو تو اس کے عام قوانین بدیہی طور پر معلوم کیے جا سکتے ہیں اس لیے کہ یہ قوانین حقیقت میں خود ہمارے ہی ادراک کی خالص صورتیں ہیں۔

کانٹ کے نظریے میں عقلیت اور تجربیت، تصوّریت اور واقعیت کا صحیح امتزاج موجود ہو۔ وہ اس حد تک عقلیت ہو کہ اس میں ذہن انسانی کا بدیہی علم رکھنا ثابت کیا گیا ہو۔ اور اس حد تک تجربیت ہو کہ اس میں علم کا دائرہ صرف تجربے اور مظاہر تک محدود رکھا گیا ہو، اس حد تک تصوّریت ہو کہ اس کی رو سے ہمیں جو علم ہوتا ہو وہ صرف اپنے ہی ادراکات کا، اور اس حد تک واقعیت کہ اس کے نزدیک ہمارے یہ ادراکات مظاہر ہیں حقیقی اشیا کے۔ ان سب خصوصیات کی بنیاد پر اس کا فلسفہ قبل تجربی یا تنقیدی مظہریت کہلاتا ہو اس لیے کہ وہ یہ ثابت کرتا ہو کہ عالمِ معروضات انفرادی ذہن کے نزدیک ایک فوق الافراد قوّت کی پیداوار ہو۔

جو اس سے جُدا نہیں بلکہ خود اس کے اندر موجود ہو۔ کانٹ بھی اس عام رائے سے متفق ہو کہ کسی خیال یا ادراک کے حق ہونے کا معیار یہ ہو کہ وہ معروضات سے مطابقت رکھتا ہو۔ لیکن خود یہ معروضات اشیا نہیں بلکہ ایک بلند تر قسم کے ادراکات ہیں۔ ذہنِ انسانی کے لیے حق نام ہو انفرادی ادراک کے فوق الافراد ادراک کے مطابق ہونے کا۔

بادی النظر میں کانٹ کی تنقیدیت اور برکلے کی تصوّریت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا چنانچہ پہلے پہل بہت سے لوگوں کو یہی خیال گزرا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں۔ لیکن کانٹ نے نہایت شد و مد سے اس غلط فہمی کی تردید کی۔ برکلے نے تو ایک سرے سے عالمِ اجسام کی واقعیت سے انکار کر دیا تھا لیکن کانٹ اس کی واقعیت کا قائل ہو۔ البتہ وہ یہ کہتا ہو کہ ہم اپنی حِس اور خیال کے ذریعے سے ان اجسام کا جتنا علم حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے ذہن کی مخصوص نوعیت پر مبنی ہو یعنی اجسام کی حقیقت نہیں بلکہ صرف ان کا مظہر ہو۔ اس کے علاوہ برکلے انفرادی ذہن کی فوق الطبیعی جوہریت کا دعوےٰ کرتا ہو اور اس بنا پر یہ فرض کرتا ہو کہ ہمارے انفرادی ذہن کو جو علم حاصل ہوتا ہو۔ وہ ایک شان ہو علمِ الٰہی کی لیکن کانٹ اپنی مظہریت کے دائرے میں اندرونی حِس کو بھی سمیٹ لیتا ہو اور برکلے کی مابعدالطبیعی روحانیت کی تردید کرتا ہو۔ اس کے نزدیک

(شعورِ مطلق) کوئی مابعد الطبیعی موضوع نہیں ہو بلکہ صرف ایک کلّی عملِ ادراک کا نام ہو اور وہ بھی وجودِ حقیقی نہیں بلکہ صرف مظہر ہو۔ چنانچہ تنقیدِ عقلِ محض کی طبع ثانی میں اس نے تردیدِ تصوّریت کا ایک خاص باب قائم کیا ہو جس میں یہ دکھایا ہو کہ ڈیکارٹ اور برکلے کا یہ خیال صحیح نہیں کہ انفرادی شعورِ ذات عالمِ خارجی کے ادراک کی بنیاد ہو بلکہ خود شعورِ نفس خارجی معروضات کے ادراک کی بدولت پیدا ہوتا ہو۔
اس طرح تنقیدِ عقلِ محض کا پہلا حصّہ یعنی قبل تجربی حسّیات دوسرے حصّے یعنی علمِ تحلیل کی تمہید ہو۔ پہلے حصّے میں خالص ریاضی کے زمانی اور مکانی قوانین کی بحث ہو جو بجائے خود یقینی ہیں اور سارے عالمِ محسوس کے لیے کلّی استناد رکھتے ہیں۔ دوسرے حصّے میں یہ دکھایا گیا ہو کہ ہمارا سارا تجربہ حس اور فہم کے اتحادِ عمل سے وجود میں آتا ہو اور ہر زمانی اور مکانی ترکیب کو معروضیت اسی وقت حاصل ہوتی ہو جب کہ خالص قوتِ فہم اُسے اپنے کسی مقولے کے ذریعے سے منضبط کر دے۔ علم کے ان دونوں ماخذوں یعنی حس اور فہم میں جنھیں کانٹ نے ایک دوسرے سے بالکل جدا قرار دیا ہو، آگے چل کر ایک گہرا ربط ظاہر ہوتا ہو اور یہ پتہ چلتا ہو کہ دونوں ایک نامعلوم اصل کی فروع ہیں۔ اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہو کہ دونوں قوتیں ایک ہی مواد ادراک میں مل جل کر کام کرتی ہیں اور جتنی ترکیب فہمی

یا تصوری ترکیب کی پابند ہیں۔ ان دونوں جُداگانہ وظائف کے اتحاد پر غور کرتے ہوئے کانٹ نے مقولات کے علاقوں اور زمانے کے علاقوں میں مماثلت دکھائی ہے جو ان دونوں کے بیچ میں ایک نفسیاتی کڑی کا کام دیتی ہے اور جسے کانٹ خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی کہتا ہے مثلاً ادراکات کا بیک وقت موجود ہونا مقولہ عرضیت سے اور ان کا ہمیشہ یکے بعد دیگرے واقع ہونا مقولہ علیت سے ایسا تعلق رکھتا ہے جو فوراً سمجھ میں آ جاتا ہے۔ ہیوم نے انھی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر جو ہم نے اوپر دی ہیں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ علاقے محض انفرادی ذہن کے عملی اختلاف کا نتیجہ ہیں لیکن کانٹ کے نزدیک ان حسی اور تصوری علاقوں کی مطابقت قبل تجربی قوتِ تخیل کا کام ہے اور چونکہ زمانے کا خاکہ اور خیال کی صورتیں دونوں اندرونی حس کے عمل میں اکٹھی ہوتی ہیں اس لیے کانٹ کا قیاس یہ ہے کہ ایک خاص قوت جس کو وہ قبل تجربی قوتِ تصدیق کہتا ہے، زمان و مکان کے خاکوں کو خالص فہمی تصورات یعنی مقولات کے تحت میں لاتی ہے اور اس طرح مقولات حسی تصورات پر عائد ہوتے ہیں۔ کانٹ کے ذہن میں زمانے کا جو تصور ہے وہ اس کے نظریہ علم میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ زمانہ ایک طرف نہ صرف اندرونی حس کی خالص صورت ہے بلکہ بیرونی حس کے مظاہر کی بھی ناگزیر شرط ہے اور دوسری طرف مقولات کے استعمال

کے لیے ایک عام خاکے کا کام دیتا ہے۔ اس طرح وہ حِس اور فہم کی درمیانی کڑی ہے اور اسی کے توسط سے مظاہر کو مقولات کے تحت میں لاکر وہ کلی قضایا قائم کیے جاتے ہیں جو کل عالم مظاہر کے لیے بدیہی قوانین کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس طرح کانٹ وہ کلیات قائم کرتا ہے جنھیں وہ فہم محض کے بنیادی قضایا کہتا ہے۔ بقول اس کے یہ مشتمل ہیں خالص علم طبیعی پر یعنی اُن علوم متعارفہ پر جو تجربے پر مبنی نہیں بلکہ خود تجربے کی بنیاد ہیں۔ علوم طبیعی کے جزوی قوانین انھی کلیات کے تحت میں آتے ہیں اور صرف انھی کے ذریعے سے ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر قضیہ دراصل صرف ایک تصدیق ہے کہ فلاں مقولہ یا مجموعہ مقولات ہر مظہر پر عائد ہوتا ہے مثلاً اگر کمیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو مشاہدے کے علوم متعارفہ کا یہ بنیادی کلیہ حاصل ہوتا ہے کہ "کل مظاہر مشاہدے میں مقادیرِ مدیدہ ہیں" یعنی ان میں سے ہر ایک کی ایک مقدار ہے جو مکان کو پُر کرتی ہے۔ اسی طرح کیفیت کے نقطۂ نظر سے توقعاتِ ادراک کا یہ بنیادی اصول ہاتھ آتا ہے کہ "کل مظاہر میں وہ شے جو معروض ادراک ہوتی ہے ایک مقدارِ شدید یعنی ایک درجہ رکھتی ہے" اور جہت کے نقطۂ نظر سے تجربی خیال کے حسب ذیل قضایا قائم ہوتے ہیں، جو اس کا تعیّن کرتے ہیں کہ ہر معروضِ خیال کا تصوّر ہمارے تجربے سے کیا تعلق رکھتا ہے: "ممکن وہ ہے جو مشاہدے اور

تصوّر کے لحاظ سے تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو"۔ "موجود وہ ہے جو تجربے کی مادّی شرائط یعنی حسّی ادراک سے تعلّق رکھتا ہو" اور "واجب وہ ہے جس کا تعلّق موجود کے ساتھ تجربے کی کلّی شرائط کی رُو سے متعیّن ہو"۔ لیکن ان سب منقولات میں سب سے اہم "تجربے کے قیاسات" ہیں جو کل مظاہر کو منقولاتِ نسبت کے تحت میں لانے سے حاصل ہوتے ہیں۔ جوہریت کے منقولے کو مظاہر پر عائد کرنے سے پہلا قیاس قائم ہوتا ہے جو بقائے جوہر کا بنیادی قضیّہ کہلاتا ہے۔ اس کی رُو سے "مظاہر کے کل تغیرات میں جوہر ایک ہی حالت پر قائم رہتا ہے اور اس کی مقدار عالمِ طبیعی میں نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے"۔ اسی طرح مظاہر کو منقولۂ علیت کے تحت میں لانے سے دوسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ "کل تغیّرات قانونِ ربط علّت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں" اور مظاہر کو منقولۂ تعامل کے تحت میں لانے سے تیسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ "کل جوہر جو مکان میں ایک ساتھ ادراک کیے جاتے ہیں باہم عمل اور ردِّ عمل کی حالت میں ہوتے ہیں"۔ ان قیاسات کو تجربی ادراکات کے مجموعے یعنی عالمِ طبیعی کے بدیہی علم کا لبِّ لباب سمجھنا چاہیے جسے کانٹ "مابعد الطبیعیات" کہتا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ذہنی نظام کے قوانین کے مطابق ہمارے کل تجربے کا مجموعہ جوہروں کا ایک نظام ہے جو مکان میں موجود

ہے اور جس کے کل تغیرات ایک دوسرے سے علت و معلول کے رشتے میں مربوط ہیں۔ ان سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عالمِ طبیعی جس کا ہم ایک مرتب اور باضابطہ نظام کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں اصل میں ایک نقل ہے خود ہمارے اعمالِ ذہنی کے ایک باضابطہ نظام کا۔ اس طرح کانٹ نے یہ ثابت کر دیا کہ ہم اپنے ذہن کی ساخت کے اعتبار سے اس پر مجبور ہیں کہ کائنات کا مشاہدہ اور تصور مندرجہ بالا قوانین کے مطابق کریں، قطع نظر اس سے کہ ہمارے ذہن کے باہر اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ اس کا نہ ہم کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں اور نہ کرنے کی ضرورت ہے۔

فہم محض کے ان بنیادی قضایا کو کانٹ مابعد الطبیعیات یعنی عالمِ مظاہر کا بدیہی علم کہتا ہے۔ ان سے علومِ تجربی میں کام لینے کے لیے ایک اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تجربہ صرف حس اور فہم کے مشترک عمل سے حاصل ہوتا ہے تو اُن کا موضوع یعنی عالمِ طبیعی کا بدیہی علم حس اور فہم کی خالص صورتوں کے تحت میں ہونا چاہیے۔ مگر یہ صورتیں فہم کی یعنی مقولات زمانے کی خاکہ بندی کی محتاج ہیں اور فہم محض کے بنیادی قضایا میں مقولات کو زمانے سے ربط دیا گیا ہے۔ چونکہ مظاہر حسیات کی نوعیت رکھتے ہیں اس لیے یہ لازمی بات ہے کہ اُن میں زمان و مکان

کے یعنی ریاضی کے قوانین کار فرما ہوں گے۔ جہاں تک
محض تصورات کے ذریعہ سے تجربے کے متعلق کوئی بدیہی
علم حاصل کیا جا سکتا ہے تو وہ فہم محض کے ان بنیادی
قضایا تک محدود ہے اس لیے کہ اپنے نقشہ مقولات کو کانٹ
بالکل مکمل سمجھتا ہے لیکن مظاہر کے اس بدیہی مابعد الطبیعی
علم کی تکمیل کے لیے مشاہدہ کا عنصر درکار ہے اور یہ اسی
وقت حاصل ہوتا ہے جب ریاضی کے قوانین سے مدد
لی جائے بغیر اس عنصر کے ان کلی بنیادی قضایا اور جزوی
تجربات کے درمیان کوئی ربط پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ کانٹ
کے نظریۂ علم کا نفسیاتی پہلو اس پر زور دیتا ہے کہ حس
یا مشاہدہ کی خالص صورتیں خیال کی خالص صورتوں یعنی
مقولات اور موادِ ادراک کے بیچ کی ناگزیر کڑیاں ہیں۔
اسی لیے اس کے نزدیک ہمارے عالمِ طبیعی کے تجربے
کو ان بنیادی قضایا کے تحت میں لانے کے لیے ریاضی
کے سوا اور کوئی واسطہ نہیں۔ چنانچہ کانٹ یہ کہتا ہے
کہ علوم طبیعی کی ہر شاخ میں حقیقی یعنی بدیہی علم اتنا ہی
ہوتا ہے جتنا کہ اس میں ریاضی کا جزو ہو۔ اس سے ظاہر
ہوتا ہے کہ کانٹ اپنے تنقیدی نظریے کے ذریعہ سے فلسفہ
طبیعی کو ریاضی کے اصول کا پابند قرار دینے میں بالکل نیوٹن
کا ہم خیال ہے۔ فرق اتنا ہے کہ نیوٹن کے نزدیک عالمِ طبیعی
حقیقتِ مطلق ہے اور کانٹ کے نزدیک ایک مظہر ہے

جس کی بنیاد ذہنِ انسانی کی قدرتی ساخت پر قائم ہو۔
نیوٹن کے نزدیک زمان و مکان عالمِ حقیقی کے اور کانٹ
کے نزدیک عالمِ ادراک کے امکان کی شرائط ہیں۔ غرض
کانٹ یہ کہتا ہو کہ فلسفۂ طبیعی کی حد وہیں تک ہو جہاں
تک مظاہر ریاضی کے پیمانے سے ناپے جا سکیں۔ اس
حد کے باہر جو کچھ ہو وہ بدیہی علم نہیں بلکہ متفرق معلومات
کا مجموعہ ہو لیکن جو مظاہر اندرونی حس سے تعلق رکھتے
ہیں اُن پر یہ بات صادق نہیں آتی۔ نفس کے حالات
و کیفیات ریاضی کے پیمانے سے نہیں ناپے جا سکتے۔ اس
لیے ان میں ایسے علائق یا ضابطے قائم کرنا ناممکن ہو جو
ریاضی کی صورت میں ظاہر کیے جا سکیں۔ چنانچہ نفسی
زندگی کی کوئی مابعد الطبیعیات اس محدود معنی میں بھی
موجود نہیں ہو جس میں کانٹ کی تنقیدیت مابعد الطبیعیات
کے لفظ کو استعمال کرتی ہو۔ پس نفسیات کانٹ کے نزدیک
صرف ایک بیانی علم کی حیثیت رکھتی ہو اور اسے نظری علم
کا درجہ حاصل نہیں ہو۔ گلیلی اور نیوٹن کی طرح کانٹ
بھی اس کا قائل ہو کہ علومِ صحیحہ کہلانے کے مستحق صرف
وہی علوم ہیں جن میں جزوی ادراکات کلی اور بدیہی قوانین
کے تحت میں لائے جا سکتے ہیں۔ اس شرط کو حقیقت میں
وہی علوم پورا کرتے ہیں جن کا بدیہی عنصر ریاضی کے
ضابطوں کی شکل میں اور تجربی عنصر ایسی مقداروں کی شکل

میں ظاہر کیا جا سکے جو ریاضی کے پیمانوں سے ناپی جا سکتی ہیں۔

غرض علوم طبعی کا مابعد الطبیعی یا قبل تجربی عنصر صرف عالمِ خارجی یا عالمِ اجسام تک محدود ہے۔ اس فلسفہ طبیعی کا کام یہ معلوم کرنا ہے کہ فہمِ محض کے بنیادی قضایا اور ریاضی کے قوانین عالمِ اجسام کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے کس طرح عاید کیے جاتے ہیں۔ اب یہ بات قابلِ غور ہے کہ عالمِ طبیعی کے جزوی قوانین جن کا ذکر طبیعیات میں آتا ہے۔ عالمِ اجسام کے باقاعدہ تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہر قانون تغیّر یا وقوع کا قانون ہے اور چونکہ اجسام نام ہے ان مظاہر کا جو مکان کے اندر ہوں۔ اس لیے عالمِ خارجی کا ہر واقعہ ایک تغیّر مکانی یعنی حرکت ہے۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے پہلو سے بھی حرکت فلسفہ طبیعی کا بنیادی تصوّر ہے یعنی اس لحاظ سے کہ عالمِ طبیعی کی پیمائش اور اس کے ریاضیاتی تعیّن کے لیے مکان کے علاوہ زمانے کا پیمانہ بھی درکار ہے اور زمانے کی خاص علامت حرکت ہے۔ چنانچہ کانٹ کا فلسفہ طبیعی حرکت کا ایک تصوری اور ریاضیاتی بدیہی نظریہ ہے۔

حرکت جس چیز میں واقع ہوتی ہے اس کو ہم مادّہ کہتے ہیں لیکن کانٹ کے نزدیک یہ مادّہ مجموعہ ہے اُن قوتوں کا جو ایک دوسرے پر اثر ڈالتی ہیں اور آپس میں

کم و بیش توازن قائم رکھتی ہیں۔ عالمِ طبیعی کی یہ حرکیاتی
توجیہہ جوہر فرد کے نظریہ کی ضد ہے۔ مکان جس کا تصوّر
جسم کے تصوّر کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنی تقسیم
پذیری میں کسی حد کا پابند نہیں اس لیے جوہر فرد کا
نظریہ قابلِ قبول نہیں ٹھہرتا۔ جہاں کانٹ مادّے کے مظہر
کو مختلف قوتوں کا باہمی علاقہ سمجھتا ہے وہاں وہ اس کے
تغیّرات کی علت محض میکانکی قرار دیتا ہے۔ عالمِ طبیعی میں
جو ایک مجموعہ ہے مظاہر فی المکان کا ہر حرکت مکانی کی
علّت ایک دوسری حرکت مکانی ہی قرار دی جاسکتی ہے۔
اجسام کے تغیّر کو کسی غیر مکانی عمل کا نتیجہ سمجھنا عالمِ طبیعی
کے قانون یعنی ہمارے فہم محض کی وضع کے منافی ہے۔
اس لیے صحیح علمِ طبیعی میں مقصدی توجیہہ سے کام لینا
بالکل بے معنی ہے۔ لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہیے
کہ حرکت کے تصوّر کے ساتھ ساتھ ہم کو ایک ایسی چیز فرض
کرنی پڑتی ہے جسے ہم نہ مشاہدات سے ثابت کر سکتے ہیں
اور نہ تصوّرات سے۔ اور وہ خلا یعنی خالی مکان ہے۔ ہمیں
خالی مکان کا ادراک یا تجربہ کبھی نہیں ہوتا اس لیے کہ
ادراک اسی چیز کا ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتی ہے
اور یہ اثر صرف وہ قوتیں ڈالتی ہیں جو مکان کو پُر کرتی ہیں۔
لیکن حرکت کا امکان ہی اس پر موقوف ہے کہ ایک خالی
مکان فرض کیا جائے۔ کانٹ اس اشکال کو اس طرح

حل کرتا ہے کہ وہ خالی مکان کو عالمِ طبیعی کی علمی توجیہہ کی شرط لازم قرار دیتا ہے لیکن اسے معروضِ علم نہیں مانتا۔ اس کے نزدیک خالی مکان کا تصوّر انتامی تصوّر ہے یعنی وہ محض اس شعور پر مشتمل ہے کہ علمِ طبیعی کا جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں اس کے تتمّہ کے طور پر ہمیں ایک ایسی چیز کے فرض کرنے کی ضرورت ہے جس کا نہ ہم کوئی علم رکھتے ہیں اور نہ اسے مشاہدات یا تصوّرات کے ذریعے سے سمجھا سکتے ہیں۔

غرض کانٹ کے فلسفۂ طبیعی کی تان اسی مظہریت پر آن ٹوٹتی ہے جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے علاوہ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حس اور تصوّری علم کی خالص صورتیں یعنی مقولات اور زمان و مکان سے جب کبھی تجربے میں کام لیا جاتا ہے تو ایک نامعلوم حقیقت کا وجود فرض کرنا پڑتا ہے جس کے بغیر ہمارے نظریہ علم کی تکمیل ناممکن ہے۔ کانٹ کا نظریہ مظہریت غور کرنے سے ہمارے ذہن میں واضح تو ہو جاتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ بہت ہی پیچیدہ نظریہ ہے۔ قبل تجربی حسیّات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تجربے کی زمانی اور مکانی صورتیں اور قبل تجربی علم تحلیل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ موادِ تجربہ کے تصوّری علاقے اصل میں صرف ہمارے ادراک کرنے والے ذہن کے وظائف اور اعمال ہیں۔ عالمِ طبیعی کا جو تصوّر ہم رکھتے ہیں اس کا سارا مواد اور ساری صورتیں خود

ہمارے وضع ذہنی کی پیداوار ہیں جن میں ایک اندرونی کلیت اور وجوب پایا جاتا ہی لیکن اس سے ہم اس وجود کی حقیقی ماہیت کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے جو ہمیں اپنے ذہن کے باہر فرض کرنا پڑتا ہی۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا علم کائنات کی کنہ نہیں پاتا بلکہ خود ہمارے ادراکات پر مشتمل ہی اس لیے ہماری وضع ادراک کا پابند ہی۔ یہ وہ زبردست انکشاف ہی جو تاریخِ فلسفہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہی۔ کانٹ کے فلسفے کی جزئیات سے خواہ کتنا ہی اختلاف کیا جائے لیکن اس کے اس بنیادی اصول سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔

فہم محض کی خالص صورتوں یعنی مقولات کے استخراج میں یہ دکھایا جا چکا ہی کہ یہ عمل ترکیب کی وہ صورتیں ہیں جن میں قبل تجربی تعقل حسی ادراک کے مواد کو ڈھال کر معروضات کی حیثیت دیتا ہی۔ اس سے ایک تو یہ نتیجہ نکلتا ہی کہ مقولات اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب ایک ایسا مواد موجود ہو جس کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے کی ضرورت ہی۔ جب تک کوئی ایسی چیزیں موجود نہ ہوں جنھیں باہم ربط دینا ہی۔ اس وقت تک ربط و ترتیب کی صورتیں محض مجرد خیالات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرا نتیجہ یہ ہی کہ موادِ ادراک کی تصوری ترکیب بغیر ایک حسی ترکیب کے توسط کے ناممکن ہی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقولات صرف ان ادراکات کو مربوط کرنے میں استعمال ہو سکتے ہیں جو پہلے ہماری

جن کی صورتوں میں ترتیب پا چکے ہوں بغیر مشاہدات کے یہ تصوّرات "کھوکھلے" یعنی مشمول سے خالی ہوتے ہیں۔ اسی طرح نِرے مشاہدات بھی بغیر تصوّری ربط کے "اندھے" ہوتے ہیں یعنی ان سے صحیح معنی میں "علم" حاصل نہیں ہوتا۔ غرض مقولات کا استعمال ہمیشہ مشاہدہ کا محتاج ہوتا ہے اب چونکہ ہم لوگ یعنی انسان صرف حِسّی مشاہدے کی قوّت رکھتے ہیں لہذا ہمارے لیے مقولات صرف اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب وہ اس عالم پر عائد کیے جائیں جو ہماری حِس اور مشاہدے کا موضوع ہے۔ کانٹ کے نفسیاتی اور علمیاتی نظریے کے مطابق مقولات بجائے خود مظہریت کے پابند نہیں ہیں بلکہ صرف اس اعتبار سے کہ ہم کو ان کے استعمال کے لیے ہمیشہ ایک حِسّی موادِ مشاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ بجائے خود یہ مقولات ایک غیر حِسّی مشمول ادراک پر بھی عائد کیے جا سکتے ہیں بشرطیکہ وہ مشاہدہ کیا جاتا ہو۔ لیکن چونکہ ہم انسان حِسّی مشاہدے کے سوا اور کسی قسم کے مشاہدے کی قوّت نہیں رکھتے لہذا ہمارے لیے ان کا استعمال صرف عالمِ حسیّات یعنی عالمِ مظاہر تک محدود ہے۔ صرف اپنے حِسّی طریقِ مشاہدہ کی وجہ سے ہم مقولات کے تجربے کے دائرہ کے باہر استعمال کرنا ناجائز سمجھتے ہیں۔ اگر ہم کوئی اور طریقِ مشاہدہ رکھتے تو ممکن ہے کہ ہمیں زمانے کے سوا کوئی اور خاکہ ان مقولات کے استعمال کے لیے

حاصل ہوتا۔

اگر ہم غیر حسّی طریق مشاہدہ سے محروم ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا وجود ہی ناممکن ہو۔ ہو سکتا ہو کہ کوئی اور ہستی یہ طریق مشاہدہ رکھتی ہو لیکن اسی کے ساتھ نظری حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی دوسری ہستی یہ غیر حسّی طریق مشاہدہ رکھتی ہو۔ غرض غیر حسّی طریق مشاہدہ کا تصوّر محض ایک احتمالی تصوّر ہو یعنی جہاں تک نظری فلسفے کا تعلق ہو ہمارے پاس نہ اسے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ ہو اور نہ اس سے انکار کرنے کی۔

اس غیر حسّی مشاہدے کے تصوّر کے ساتھ شئ حقیقی کے تصوّر کو بہت گہرا تعلق ہو۔ اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہو چکا ہو کہ ہمیں کلّی اور وجوبی علم صرف اُسی چیز کا ہو سکتا ہو جو خود ہمارے ذہن کی وضع مخصوص کے مطابق اسی کے اندر پیدا ہو۔ مگر ہمارے ذہن کی پیداوار میں کسی انفرادی ادراک کا مشمول نہیں بلکہ صرف تجربے کی عام صورتیں زمان و مکان اور مقولات داخل ہیں ہم بدیہی علم صرف اُسی چیز کا حاصل کر سکتے ہیں جو خود ہماری پیدا کی ہوئی ہو چنانچہ اشیاء حقیقی کا بدیہی علم ہم اسی وقت حاصل کر سکتے تھے جب کہ ہم خود انھیں پیدا کرتے۔ عالم حقیقت کا بدیہی علم صرف اُس کے خالق کے لیے ممکن ہو اشیاء حقیقی کے بدیہی

علم کا دعویٰ کرنا گویا اُن کی تخلیق کا دعویٰ کرنا ہے۔ ہماری تخلیق تو فقط اشیا کے طریقِ ادراک یعنی اُن کے مظہر تک محدود ہے اور صرف اسی کا بدیہی علم ہمیں واقعی حاصل ہوتا ہے۔ غرض تنقیدِ عقلِ محض کا لُب لباب یہ ہے کہ بدیہی علم صرف مظاہر کا ممکن ہے۔

مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شو حقیقی کا علم سرے سے ناممکن ہے تو ہمارے ذہن میں اس کا خیال ہی کیوں پیدا ہوتا ہے؟ ہمیں کیا حق ہے کہ ہم اس کا وجود فرض کر کے اس مقابلے میں اپنے عالمِ ادراک کو عالمِ مظاہر سے موسوم کریں؟ اس سوال پر کانٹ نے قبل تجربی علم تحلیل سے علمِ کلام کی طرف رجوع کرتے ہوئے اس فصل میں بحث کی ہے جس میں سارے تناقضات جو تنقیدِ عقلِ محض اور کانٹ کے مجموعی نظامِ فلسفہ میں پائے جاتے ہیں، جمع ہو گئے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سوال کے حل کرنے میں فلسفیانہ خیال کے وہ مختلف رُجحانات جو وقتاً فوقتاً کانٹ کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے آپس میں ٹکراتے ہیں اور اسے ان میں امتزاج پیدا کرنے میں پوری طرح کامیابی نہیں ہوتی۔

اگر خالص نظریہ علم کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے عمل ادراک کے باہر اشیائے حقیقی کے وجود سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا لیکن

اسے تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ جن تصوّرات سے
ہم اس مفروضے میں کام لیتے ہیں، مثلاً شیئیت اور وجود
وہ "مقولات" ہیں اور ان کا استعمال صرف مشاہدے کے
توسط سے تجربے کے دائرے کے اندر ہو سکتا ہے اور ہمیں
کوئی حق نہیں کہ انھیں اس معروض پر عاید کریں جو ہمارے
دائرہِ ادراک سے باہر ہے۔ یہ ایک نامعلوم محض ہے جس کے
لیے نہ ہمارا کوئی مشاہدہ کام دیتا ہے اور نہ کوئی تصوّر۔ نہ
تو کوئی ایسا دروازہ ہے جس کے ذریعے سے عالمِ خارجی بجنسہ
ہمارے ادراک میں داخل ہو جائے اور نہ کوئی ایسی کھڑکی ہے
جس کی راہ سے ہمارا عمل ادراک خود اپنے دائرے سے
نکل کر اس عالمِ خارجی تک پہنچ سکے۔ اس کے یہ معنی نہیں
کہ شیِ حقیقی کا تصوّر ہی ساقط ہو جاتا ہے۔ جہاں تک نظری
تحلیل کا تعلق ہے اس کے نزدیک وجود صرف ادراکات کا
ہے جو مقولات کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور ان میں
وہ جسے ہم شی کہتے ہیں محض ایک کلّی اور وجوبی علاقے کا
نام ہے مقولہ عرض و جوہر کے ماتحت۔

لیکن اس رجحان کے خلاف کانٹ کے ذہن میں ایک
دوسرا رجحان خیال موجود ہے جو اس سے کہیں زیادہ قوی
ہے۔ تجربے اور ادراک کے ماورا ایک غیر محسوس عالم کا وجود
جسے نظری فلسفہ نہ قبول کرتا ہے اور نہ رد کرتا ہے خود کانٹ
کے اخلاقی شعور کے لیے ایک مسلم اور ناگزیر حقیقت ہے۔

اس "عملی" یعنی اخلاقی عقیدے کی کانٹ نے تنقیدِ عقلِ محض میں تشریح نہیں کی ہو اس لیے کہ یہاں اس کا کوئی موقع نہ تھا بلکہ صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہو۔ پھر بھی شئِ حقیقی کی بحث میں اس کے اس عقیدے کی جھلک صاف نظر آتی ہو۔ وہ نہ صرف شئِ حقیقی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مائل نظر آتا ہو بلکہ کہیں کہیں یہ بھی کہ جاتا ہو کہ یہ اشیا جو ماورائے ادراک ہیں ہمارے ادراکات کی علّت ہیں۔ ہماری حِس کو "متاثر" کرتی ہیں یا مظاہر کی "مدِ مقابل" ہیں۔ حالانکہ وہ خود یہ سمجھتا ہو گا کہ وہ وجود، جوہریت اور علّیت کے مقولات کو تجربے کے دائرے کے باہر استعمال کر رہا ہو جس کی وہ قطعی ممانعت کر چکا ہو۔ اس لحاظ سے شئِ حقیقی کے تصوّر کو بدلنے کی ضرورت تھی اور اس کے لیے کانٹ کے فلسفہ کا نفسیاتی خاکہ کارآمد ثابت ہوا۔ مقولات کے استعمال کو تجربے کے دائرے تک محدود کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ کا واسطہ ضروری ہو اور جہاں تک نوعِ انسانی کا تعلّق ہو اس کا مشاہدہ حِسّی اور انفعالی ہوتا ہو۔ ہم صرف مظاہر ہی کی تخلیق کرتے ہیں اور صرف ان ہی کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کا عِلم صرف اس ذہن کو (یعنی خدا کو) حاصل ہو سکتا ہو جو اپنے تصوّرات کے ذریعہ سے نہ صرف مظاہر کی بلکہ اشیائے حقیقی کی بھی تخلیق کرتا ہو۔ اس ذہن کو مقولات کے استعمال کے

لیے ایک ایسا مشاہدہ درکار ہو جو اشیائے حقیقی کو پیدا کرتا ہو
اسی طرح جیسے ہمارا مشاہدہ مظاہر کو پیدا کرتا ہو ایسے
مشاہدے میں حسی انفعالیت کے بجائے فاعلیت کی شان
پائی جانی چاہیے جو کانٹ کے نزدیک صرف خیال میں
پائی جاتی ہو یعنی وہ حسی مشاہدہ نہیں بلکہ عقلی مشاہدہ ہوگا
اگر اشیائے حقیقی کا کوئی امکان ہو سکتا ہو تو اسی طرح کہ ایک
عقلی مشاہدہ ان کی تخلیق بھی کرتا ہو اور ان کا ادراک بھی
کرتا ہو یعنی ایک ایسا ذہن موجود ہو جس میں علم کے وہ
دونوں عناصر جو انسانی ذہن میں الگ الگ ہوتے ہیں بالکل
ایک ہوں۔ ایسے وجود کے فرض کرنے میں کوئی تناقض
نہیں ہو لہذا عقلِ نظری کے نزدیک اشیائے حقیقی کم سے کم
ممکن ضرور ہیں۔

یہ ظاہر ہو کہ محض اشیائے حقیقی کے امکان سے ان کا وجود
ثابت نہیں ہوتا۔ ان کے وجود کا ثبوت کانٹ نے اپنے عملی فلسفے میں
دیا ہو۔ اس مقام پر کانٹ نے عقلی مابعد الطبیعیات پر وہ مشہور و معروف
تنقید کی ہو جس نے لائبنز اور وولف کے فلسفے کی جو اس
زمانے میں جرمنی میں عام مقبول تھا دھجیاں اُڑا دیں۔ اس
نے یہ دکھایا ہو کہ اس فلسفے میں مقولات خالص عقلی رنگ
میں پیش کیے گئے ہیں حالانکہ اصل میں وہ صرف ان معروضات
پر عائد ہو سکتے ہیں جو قابل مشاہدہ ہوں اور وہ قضایا
جنھیں صرف تصورات کے باہمی علاقوں تک محدود رہنا

چاہیے تھا، معروضات کے باہمی علاقوں کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔

کانٹ کی تنقید کا پورا زور قبل تجربی علم کلام میں ظاہر ہوتا ہے، جہاں مابعدالطبیعی علوم یعنی عقلی نفسیات اور کونیات اور الہیات کی ایک ایک کرکے تردید کی گئی ہے۔ وہ بحث کی بنیاد اس سوال کو قرار دیتا ہے: جب مابعدالطبیعات (اپنے قدیم معنی میں) یعنی ان اشیا کا علم جو ہماری حس سے ماورا ہیں نوعِ انسانی کے لیے قطعاً ناممکن ہے تو پھر یہ کیا بات ہے کہ انسان کا ذہن ہمیشہ اس علم کے حاصل کرنے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے جہاں یہ دکھایا ہے کہ جتنے مابعدالطبیعی نظریے اب تک قائم کیے گئے وہ سب تنقیدی نقطۂ نظر سے بالکل بے بنیاد ہیں وہاں یہ بھی سمجھایا ہے کہ ان نظریوں کے قائم کرنے کا نفسیاتی محرک کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ غیر محسوس اشیا جن کا علم حاصل کرنا مابعدالطبیعات کا مقصود ہے تجربے کے ذریعے سے ادراک نہیں کی جاسکتیں بلکہ کسی عملی تصوّر کے ذریعہ سے مستنبط ہو سکتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کانٹ کی منطق کی رُو سے ان اشیا کے وجود کا استنباط جو براہِ راست تجربے میں نہیں آسکتیں، جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ استنباط حسّی تصوّر کے دائرے کے اندر ہو۔ کانٹ نے تجربے کے اصول موضوعہ میں "موجود" اور "واجب" کی جو تعریف کی ہے اُس

سے صاف طور پر ظاہر ہو کہ ہمیں اس چیز کا وجود مستنبط کرنے
کا حق ہو جو براہِ راست ہمارے ادراک میں نہ آئی ہو لیکن یہ
چیز جس کا ہم استنباط کرتے ہیں اس نوعیت کی ہونی چاہیے
کہ مظاہر کے سلسلے میں کھپ سکے یعنی گو وہ ادراک نہ کی گئی ہو
لیکن قابلِ ادراک معروضات کے دائرے سے باہر نہ ہو۔ اس
لیے کہ جہاں تک عقلِ انسانی کا تعلق ہو مقولات صرف قابلِ
مشاہدہ معروضات کے ربط کی صورتیں ہیں اور ہمارے پاس کوئی
ایسی قوت نہیں جو محسوس کو غیر محسوس سے کلی اور وجوبی طور پر
ربط دے سکے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عالم
غیر محسوس کا تصور گو وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا ہو ہمارے ذہن میں
موجود ضرور ہو۔ اس طرح یہ بات سمجھ میں آجاتی ہو کہ جو
لوگ تنقیدی نقطۂ نظر نہیں رکھتے تھے، انھوں نے مقولات
کے علاقوں کو غلطی سے دو ایسی چیزوں میں ربط پیدا کرنے
کے لیے استعمال کیا جن میں سے ایک محسوس تھی اور دوسری
غیر محسوس اور اس میں اس وقت تک کوئی ہرج بھی نہیں
جب تک انسان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتا رہے کہ تجربے
کے معروضات کسی غیر محسوس یا ناقابل ادراک شے سے ایک
نا معلوم تعلق رکھتے ہیں لیکن جیسے ہی کہ انسان اس مفروضے
کو علم کی حیثیت سے پیش کرتا ہو تو وہ ان حدود سے تجاوز
کر جاتا ہو جو قبل تجربی علم تحلیل میں مقرر کر دی گئی ہیں۔ اس
مفروضے کو مابعد الطبیعی علم سمجھ لینا ایک دھوکا ہو جسے کانٹ قبل تجربی

التباس" کہتا ہے۔ یہ التباس اس کے نزدیک خود ذہنِ انسانی کی ساخت پر مبنی ہے اور گو نظریہ علم کے لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے لیکن ایک نفسیاتی بنیاد ضرور رکھتا ہے۔ اصل میں سوال یہ ہے کہ آیا علم کی جبلّی خواہش جو انسان کی فطرت میں ہے صرف تجربے سے جو ہمارے علم کی حد ہے، تسکین پاتی ہے یا نہیں؟ اگر وہ اس سے تسکین نہیں پاتی اور نہیں پا سکتی تو گو ہمارا علم خود اپنے لیے حدود مقرّر کرتا ہے اور ان کا پابند رہتا ہے لیکن جہاں ذرا سی ڈھیل پاتا ہے وہ اپنی جبلّی خواہش کو پورا کرنے کے لیے تجربے کے دائرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور "قبل تجربی التباس" میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس لیے قبل تجربی علمِ کلام کا کام یہ ہے کہ وہ ذہنِ انسانی کی علمی جدوجہد کے اندرونی تضاد یا تناقض کو ظاہر کرے۔ اس کو یہ دکھانا ہے کہ علمی جدوجہد کے دوران میں خود بخود ناگزیر طور پر ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جو خود علم کے ذریعہ سے حل نہیں کیے جا سکتے۔

چنانچہ قبل تجربی علمِ کلام کو سب سے پہلے یہ تحقیق کرنا ہے کہ انسان کی وہ کون سی جبلّی خواہش ہے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھ کر اس راز کو معلوم کرنا چاہتی ہے جو علم کی دسترس سے باہر ہے؟ دوسرے الفاظ میں وہ کون سی ضرورت ہے جسے پورا کرنے کے لیے ہمارا ذہن بار بار عالمِ محسوس کا سلسلہ عالمِ غیر محسوس سے جوڑنے کی کوشش کرتا ہے! تنقیدِ عقلِ محض کے اس حصّے میں کانٹ نے شروع ہی میں اس چیز کی حقیقت بیان کی ہے جس کا

نام آگے چل کر شوپن ہاور نے "مابعد الطبیعی ضرورت" رکھا۔ یہ دراصل ایک کوشش ہے اس بات کی کہ مشروط معلومات کے اس سارے سلسلے کو جو ہمیں تجربے کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ایک غیر مشروط تک پہنچا کر ختم کر دیا جائے۔ ہمارے سائنٹفک علم کا دار و مدار اس پر ہے کہ تجربے کے معروضات کو ایک دوسرے کی نسبت سے متعین کر دیں لیکن تعیّنات یا شرائط کا یہ سلسلہ خواہ کسی مقولے کے تحت میں آتا ہو، ہمیشہ لامتناہی ہوتا ہے۔ لہذا اگر ہمارا علم اس پورے سلسلے کا احصاء کرنا چاہتا ہے تو اس کا کام لامتناہی ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ سلسلۂ شرائط کسی غیر مشروط پر جا کر ختم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس طول امل سے نجات مل جائے گی۔ یہ غیر مشروط تجربے میں نہ دیا ہوا ہے اور نہ دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ تجربے کے کل معروضات مقولات کی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ لہذا علم کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے ایک ایسے غیر مشروط کا وجود تسلیم کرنا ضروری ہے جو تجربے کے دائرے میں نہیں آ سکتا۔ یہ غیر مشروط درحقیقت اس کام کے پورا ہونے کا تصور ہے جو علم کے ذریعہ سے کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔ یہ علم کا وہ بلند ترین نصب العین ہے جو کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود علم کی ساری جد و جہد اسی کے تابع ہے اس لیے کہ ہم اپنی مشروط معلومات میں جو رابطہ پیدا کرنا چاہتے ہیں اس کی حقیقی قدر یہی ہے کہ یہ ربط رفتہ رفتہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہو جائے کہ شرائط کے پورے سلسلے کو اپنے

اندر سمیٹ لے اور یہ وہ مقصد ہو جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔
کانٹ کی تحقیق کا یہ حیرت انگیز اور الم ناک نتیجہ ہو کہ انسان کی ساری علمی جد وجہد ایک ایسے مقصد کے لیے ہو جو اپنے تصوّر کے لحاظ سے ناقابلِ حصول ہو۔ اس مقصد میں جو علم کے پیشِ نظر ہو اور ان ذرائع میں جو اُسے میسّر ہیں ایسا تضاد ہو جو کسی طرح دُور نہیں ہو سکتا۔
فہم عقل کی وہ قوّت ہو جو مشاہدے کو تصوّر کے تحت میں ترکیب دیتی ہو اور حکم اس شعور کا نام ہو کہ فہم کی ساری جد و جہد کا ایک مشترک مقصد ہو اور یہ مقصد غیر مشروط کے ان تصوّرات سے پورا ہوتا ہو جنھیں کانٹ "اعیان" کہتا ہو، عین اُس کے نزدیک علمِ انسانی کے ایک مقصد کا "ناگزیر" تصوّر ہو۔ اس لحاظ سے اعیان بدیہی ہیں۔ وہ نوعِ انسانی کی قوّتِ حکم سے لازمی تعلّق رکھتے ہیں لیکن یہ مقاصد جس قدر ناگزیر ہیں اسی قدر ناقابلِ حصول بھی ہیں۔ یہ علم کے مقاصد ہیں خود علم نہیں ہیں۔ اُن کے جوڑ کا کوئی معروض ہمارے علم میں نہیں ہو وہ ہمیں معروضات کی حیثیت سے نہیں بلکہ مقاصد کی حیثیت سے دیے ہوئے ہیں۔ قبل تجربی التباس اسی کا نام ہو کہ انسان ان اعیان کو معلومات کا درجہ دیتا ہو اور ان وجوبی تصوّرات کو معروضات کے تصوّرات سمجھ لیتا ہو۔ اس کے ہر عین کا تصوّر بجائے خود بالکل بجا ہو۔ یہ وہ روشنی ہو جو ہمارے

علم کی عالم محسوس میں رہنمائی کرتی ہو لیکن جوں ہی وہ ہمیں تجربے کے دائرے سے آگے عالم غیر محسوس میں لے جاتا ہو اُس کی روشنی اگیا بیتال بن کر ہمیں بھٹکاتی ہو۔

کانٹ کے نزدیک یہ اعیان تین ہیں۔ اندرونی حس کے کل مظاہر کی غیر مشروط بنیاد عین روح ہو۔ کل خارجی مظاہر کا غیر مشروط اور منظم مجموعہ عالم طبیعی کا عین ہو اور ایک ایسی غیر مشروط ہستی کا تصور جو داخلی اور خارجی کل مظاہر کی مطلق بنیاد ہو خدا کا عین ہو جب لوگوں نے غلطی سے ان اعیان کو معروضاتِ علم سمجھ لیا تو علم وجود کی تین شاخیں قرار پائیں۔ عقلی نفسیات، کونیات اور الٰہیات۔ ان تینوں مفروضہ علوم کا بیکار ہونا اسی سے ظاہر ہو کہ علمی حیثیت سے نہ تو ہم عین روح سے نفسی زندگی کے متعلق کوئی معلومات اخذ کر سکتے ہیں، نہ عالمِ طبیعی کے عین سے عالمِ خارجی کے متعلق اور نہ عین اُلوہیّت سے پورے نظامِ کائنات کے متعلق۔ عقلی مابعد الطبیعیات اور تجربی علم کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ نہیں اس لیے کہ مظاہر جس طرح مشاہدے کے توسّط سے مقولات کے تحت میں لائے جا سکتے ہیں اعیان کے تحت میں نہیں لائے جا سکتے۔ تنقیدِ عقلِ محض کا اصل مقصد یہ دکھانا ہو کہ مابعد الطبیعیات کی یہ تینوں شاخیں اس وجہ سے بیکار ہیں کہ سرے سے ان کی بنیاد ہی غلط ہو، وہ اس چیز کے علم کا دعویٰ کرتی ہیں

جس کے علم کا کوئی امکان نہیں۔

یہ بات سب سے زیادہ واضح طور پر عقلی نفسیات کی تنقید میں نظر آتی ہے جو کانٹ نے عقلِ محض کے مغالطے کے عنوان سے کی ہے۔ اس نے یہ دکھایا ہے کہ وہ سب منطقی نتائج جن کے ذریعہ سے مکتبی فلسفہ روح کا جوہر بسیط ہونا اس کی شخصیت اور اس کی بدیہیات ثابت کرتا ہے محض مغالطے ہیں۔ ان کی نبیاد اس غلط مبحث پر ہے کہ نفس یا انا ایک قضیے میں خیال کی کلّی صورت کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے قضیے میں ایک قائم بالذّات جوہر کی حیثیت سے۔ کانٹ قبل تجربی علم تحلیل کا حوالہ دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ جوہر کے مقولے کا استعمال صرف خارجی حس کے موضوع تک محدود رہنا چاہیے۔ لہذا تجربی شعورِ ذات میں جو وحدت پائی جاتی ہے وہ صرف ایک واحد وظیفے یا عمل کو ظاہر کرتی ہے نہ کہ قائم بالذّات واحد شے کو۔ چنانچہ ڈیکارٹ کی یہ کوشش کہ اس نے شعورِ ذات کو علم کا نقطۂ آغاز قرار دیا اور اس سے بالواسطہ خارجی جوہروں یعنی اجسام کا علم مستنبط کیا بالکل اُلٹی بات ہے۔

غرض روح کا وجود شے حقیقی کی حیثیت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا لیکن اسی کے ساتھ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔ جو اعتراض روحانیت پر وارد ہوتا ہے وہی مادّیت پر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح مادّے اور روح دونوں کو علیحدہ

علیحدہ جوہر تسلیم کرنے سے بھی کام نہیں چلتا۔ اس لیے کہ اس سے جسم اور روح کے تعلق کی کوئی معقول توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کانٹ اس مشکل کو بھی اپنے مظہریت کے نظریے سے حل کرتا ہے۔ اس کے یہاں جسم اور روح کے تضاد کی جگہ اندرونی حس اور بیرونی حس کا تضاد ہے اور اس کے نزدیک اس بات کا قطعی فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ آیا دو جداگانہ اشیا ہیں جن میں سے ایک کا مظہر اندرونی حس کا معروض ہے اور دوسری کا مظہر بیرونی حس کا یا ایک ہی شے ہے جس کے یہ دونوں مظہر ہیں۔ قبل تجربی فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اس سوال کی شکل یہ ہو جاتی ہے کہ اندرونی حس اور بیرونی حس دونوں ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں باہم کیا تعلق ہے اور چونکہ اندرونی حس میں خیال کا عمل بھی شامل ہے اس لیے اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حس اور عقل ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں کیا تعلق ہے۔ یہ سوال ناقابلِ حل ہے اس لیے کہ یہ نفسیات کی آخری حد ہے مگر اسی کے ساتھ نفسیات کا بہرحال یہ کام ہے کہ حس اور عقل کے وظائف میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرے اور علم نفس کا آخری نصب العین یہی ہوگا کہ کل نفسی وظائف کی وحدتِ مطلق کا علم حاصل کرے اگر ہم اسی وحدت کا نام روح رکھیں تو روح کا عین کل علم نفسیات کے لیے ایک ترتیبی

اصول کی حیثیت رکھتا ہو لیکن یہ کوئی معروض نہیں جس کا ہم ادراک کر سکیں۔

عقلی کونیات کی تنقید میں کانٹ نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہو۔ یہاں اس نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ عالمِ طبیعی کے عین کا علم حاصل کرنا ہمارے لیے ناممکن ہو، "عقلِ محض کے تناقضات" سے کام لیا ہو۔ ہر چیز جو ہمارے علم کا موضوع ہو سکتی ہو صوری منطق کے قوانین کے مطابق ہونی چاہیے۔ ان قوانین میں سے سب سے اہم قضیہ تناقض ہو جو یہ کہتا ہو کہ جب دو دعوے ایک دوسرے سے تناقض رکھتے ہوں تو ان میں سے ایک ضرور غلط ہو گا۔ لہٰذا اگر ہم کسی مفروضہ معروض کے متعلق منطقی صحت کے ساتھ ایک ہی قضیہ کی مثبت اور منفی دونوں شکلیں ثابت کر دیں تو صریحی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ وہ کوئی واقعی معروض نہیں ہو سکتا۔ اس خیال کی تردید میں کہ خارجی حس کے معروضات کا مکمل مجموعہ یعنی عالمِ طبیعی ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہو کانٹ تناقضات کی بحث کے ذریعہ سے یہ دکھاتا ہو کہ عالمِ طبیعی کے متعلق کمیت، کیفیت، نسبت اور جہت چاروں کے لحاظ سے متضاد قضایا ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ کمیت کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہو کہ عالمِ طبیعی زمان و مکان میں محدود ہو اور یہ بھی کہ وہ غیر محدود ہو۔ کیفیت کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہو

کہ عالم طبیعی جواہر فرد پر مشتمل ہے اور یہ بھی کہ وہ اُن پر مشتمل نہیں ہے۔ نسبت کے لحاظ سے اس کی بھی دلیل موجود ہے کہ تغیرّاتِ عالم کی غیر مشروط علّتیں موجود ہیں، جن کی کوئی علّت نہیں اور اس کی بھی کہ ایسی علّتیں موجود نہیں ہیں۔ جہت کے اعتبار سے ایک غیر مشروط واجب ہستی کے وجود کا ثبوت بھی دیا جا سکتا ہے اور اس کی تردید بھی کی جا سکتی ہے۔ جو طریقہ کانٹ نے اس استدلال میں اختیار کیا ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے لیکن اس کے باوجود اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس اہم حقیقت کو دریافت کرنے کا سہرا کانٹ کے سر ہے کہ ہمارے عالم طبیعی کے تصوّر میں ایک تناقض پایا جاتا ہے جو کسی طرح دور نہیں ہو سکتا۔ ہماری قوّتِ فہم اس پر مجبور ہے کہ کل اشیا کے مجموعے کو قطعی اور محدود سمجھے۔ لیکن جب وہ اس کا کوئی واضح تصوّر قائم کرنا چاہتی ہے تو اس میں یہ دقّت پیش آتی ہے کہ ہمارا حسّی مشاہدہ زمان و مکان اور علّیت کے دائرے کے باہر بھی اپنے سلسلہ کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ لہذا یہ تضاد جو کانٹ نے دکھایا ہے اس وقت سے موجود ہے جب سے انسان نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ مکان کی محدودیت اور لامحدودیت، زمانے کے لحاظ سے دنیا کا قدیم یا حادث ہونا، جوہر فرد اور جوہر واحد کے نظریے، جبر و اختیار کے مسائل، تخلیق کا عقیدہ اور دہریت کا خیال دعویٰ اور ضد دعویٰ کی شکل میں ہمیشہ ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

غرض کانٹ اس بحث سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالمِ طبیعی کا تصوّر ہمارے علم کا معروض نہیں ہو سکتا۔ اگر دعوی اور ضدِ دعویٰ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح معلوم ہوتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ دونوں غلط ہیں اگر کوئی پوچھے کہ یہ کیا معمّہ ہے کہ منطقی اصول کے لحاظ سے تو دو متناقض دعوے ایک ساتھ صحیح نہیں ہو سکتے لیکن ہماری عقل کو دونوں پر یکساں اصرار ہے تو کانٹ یہ جواب دے گا کہ سرے سے دونوں کی بنیاد ہی غلط ہے اس لیے کہ دونوں اس مفروضے پر مبنی ہیں کہ مظاہر کا مکمّل مجموعہ یعنی عالمِ طبیعی جو تجربے کی حد سے باہر ہے، ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہے۔

یہ جواب کانٹ پہلے دو تناقضات کے بارے میں دیتا ہے جنھیں وہ ریاضیاتی تناقضات کہتا ہے۔ یہاں تک تو تناقضات کی بحث اس نظریے سے مطابقت رکھتی ہے جو کانٹ نے قبل تجربی علمِ کلام میں اختیار کیا ہے۔ لیکن اس کے آگے وہ ایک بالکل دوسرا طرزِ خیال اختیار کرتا ہے جو صریحاً قبل تجربی علمِ تحلیل کے نتائج کے منافی ہے۔ باقی دو تناقضات یعنی حرکیاتی تناقضات کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دعویٰ شے حقیقی کے لیے صحیح ہو اور ضدِ دعویٰ مظاہر کے لیے۔ جہاں تک ریاضیاتی تناقضات کا تعلّق ہے جن میں عالمِ خارجی کی زمانی اور مکانی وسعت اور مادّے کی تقسیم پذیری کی بحث ہے ان کا حل قبل تجربی حسّیات کے لحاظ سے بالکل آسان ہے

جب عالمِ مکانی کے اندر مظاہر کے سوا کچھ نہیں تو ظاہر ہو
کہ یہ تناقضات حقیقی نہیں بلکہ اس طرزِ تصوّر پر مبنی ہیں جو
ہم اشیا کے متعلق رکھتے ہیں۔ یہاں تناقض کی بنیاد محض
یہ ہو کہ ہماری قوّتِ فہم تکمیل کا تصوّر قائم کرتی ہو لیکن
ہمارا مشاہدہ ایک مسلسل عمل ہو جس کی کبھی تکمیل نہیں ہوتی
اسی طرح قبل تجربی علم تحلیل کی رُو سے باقی دونوں تناقضات
کے متعلق بھی بظاہر یہی فیصلہ ہونا چاہیے تھا کہ تصوّرات کے
باہمی علاقے بھی مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان تناقضات
کی بنیاد بھی محض یہ ہو کہ تکمیل کا وہ تصوّر جو ہمارا ذہن
قائم کرتا ہو کسی معروض پر عاید ہونے کے لیے زمانے کی
صورتِ مشاہدہ کا محتاج ہو اور مشاہدۂ زمانی بھی مشاہدۂ
مکانی کی طرح ایک مسلسل عمل ہو جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن
ان تناقضات کے بارے میں کانٹ کا نقطۂ نظر بدل جانے
کی وجہ یہ ہو کہ جن مسائل سے یہ بحث کرتے ہیں یعنی علّیت،
اختیار اور وجودِ ذاتِ باری یہ وہی مسائل ہیں جن کے
سلسلے میں کانٹ کو یقین تھا کہ اخلاقی شعور کے ذریعے سے
تجربے کی بندشوں کو توڑ کر اس عالم کا یقین و اذعان
حاصل کیا جا سکتا ہو جو حسّ و ادراک کے ماوراء ہو۔
غرض اخلاقی وجوہ کی بنا پر وہ ان تناقضات میں دعوے
کی تائید کرتا ہو لیکن چونکہ وہ یہ دیکھتا ہو کہ ضد دعوے
کا ثبوت بھی مشاہدہ کی [illegible]

ٹ کرتا ہے کہ دعوئے اشیائے حقیقی کے لیے صحیح ہے اور ضدِ دعوئے مظاہر کے لیے۔ یہاں تناقض کو دور کرنے کی بالکل دوسری صورت اختیار کی گئی۔ ریاضیاتی تناقض کا حل تو یہ ہے کہ دونوں قضایا غلط ہیں۔ اس لیے دونوں کی بنیاد غلط ہے اور حرکیاتی تناقضات کا یہ ہے کہ دونوں قضایا صحیح ہیں لیکن اس قید کے ساتھ کہ ایک اشیائے حقیقی پر صادق آتا ہے اور دوسرا مظاہر پر۔ اس اصول سے کام لے کر کانٹ نے تنقیدِ عقلِ محض میں اپنے عملی فلسفہ کی جھلک پہلے سے دکھا دی ہے۔ تیسرے اور چوتھے ضدِ دعوئی کا مضمون یہ ہے کہ دنیا کے حادثات تغیرات کے ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں جس کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ یہ قضایا کل مظاہر پر بلا استثناء صادق آتے ہیں لیکن کانٹ کہتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اشیائے حقیقی کی دنیا میں بھی قانون علیت کا سکہ چلتا ہو۔ ممکن ہے کہ وہاں حادثات اختیار پر مبنی اور علت سے بری ہوں۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اشیائے حقیقی میں ایک غیر مشروط اور مطلق ہستی موجود ہو۔ یہ بات کانٹ اچھی طرح جانتا تھا کہ اشیائے حقیقی کی دنیا میں اختیار اور ذات باری کے وجود کا کوئی نظری ثبوت نہیں دیا جا سکتا لیکن جب انسان کا علم صرف مظاہر کی دنیا تک محدود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔

خدا کے وجود کی بحث جو چوتھے تناقض کا موضوع ہے کانٹ نے زیادہ تفصیل کے ساتھ ایک علیحدہ باب میں کی ہے جس کا عنوان "عقلِ محض کا نصب العین" ہے۔ اسی میں اس نے یہ دکھایا ہے کہ عینِ الوہیت عقلِ محض کا نصب العین ہے۔

جو لازمی طور پر اس کے پیشِ نظر رہتا ہو لیکن اس کے وجود کو ثابت کرنا اس کے بس کی بات نہیں چنانچہ کانٹ نے ان تمام دلیلوں کی جو فلسفی خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیئے پیش کرتے ہیں ایک ایک کرکے تردید کی ہو ۔ اس حصّے کو اور اس کے بعد کے صفحات کو جو کتاب کے اصل مبحث سے تعلّق نہیں رکھتے ہم نے ترجمے میں حذف کر دیا ہو ۔ اپنے تنقیدی اصول کے مطابق کانٹ نے جس چیز کی تردید کی ہو وہ خدا کا وجود نہیں بلکہ صرف اس کے وجود کے نظری دلائل ہیں اور جس استدلال سے اس نے کام لیا ہو وہ منکرین وجود الٰہی کے دلیلوں کو بھی ختم کر دیتا ہو ۔ اس کے نزدیک فلسفیوں کا نظریہ الٰہیّات اور نظریہ الحاد دونوں محض دعوے ہی دعوے ہیں جن کا کوئی ثبوت نہیں لیکن الٰہیات کا تو صرف اتنا ہی قصور ہو کہ وہ اپنے جوشش میں "قبل تجربی التباس" میں مبتلا ہو کر یہ سمجھ لیتی ہو کہ عقلِ محض کا نصب العین ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہو ۔ الحاد میں اس سے بدتر جرم کا ارتکاب ہوتا ہو یعنی وہ سرے سے علم انسانی کے اس نصب العین ہی کو مٹا دینے کی کوشش کرتا ہو اور ایک ایسی ضرورت کی نفی کرتا ہو جو ذہنِ انسانی کی فطرت میں داخل ہو ۔ ہم جو مشقّت حصولِ علم میں اٹھاتے ہیں اور دیدہ ریزی سے ایک ایک کڑی کو جوڑتے ہیں اس کا محرک یہی بلند اور برتر مقصد ہو کہ کل مظاہر کا ایک منظم اور

مکمل مجموعہ ایک ہستی مطلق کے اندر تصور کریں۔ یہ نصب العین علم نظری کے ذریعے سے کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن علم کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہے کہ وہ ہمیں اس ناقابل حصول نصب العین سے قریب سے قریب تر کر دے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس "مابعد الطبیعی ضرورت" کا سرچشمہ کیا ہے جو ہمارے علم کی تکمیل کا دار و مدار ایک ایسی ہستی کی معرفت پر رکھتی ہے جس کا علم ہماری پہنچ سے باہر ہے؟ کانٹ کے نزدیک اس کا سرچشمہ ہمارا اخلاقی شعور ہے جس کا دائرہ ہمارے علم کے دائرے سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ ہماری علمی جدوجہد ایک اخلاقی محرک کی "تابع ہے" جو اُسے اس منزل کی طرف دھکیلتا ہے جہاں وہ خود اپنی قوت سے نہیں پہنچ سکتی۔ اسی کو کانٹ نے عقل عملی کا تفوق عقل نظری پر کہا ہے۔ چنانچہ کانٹ کے نظری فلسفے کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے عملی یعنی اخلاقی فلسفے کا لب لباب آپ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔

چوتھا باب

کانٹ کا عملی یا اخلاقی فلسفہ

عقل نظری کی تنقید کی طرح عقل عملی یا اخلاقی شعور کی تنقید میں بھی کانٹ ان کلی اور وجوبی عناصر کو دریافت

کرنا چاہتا ہو جو اس کے اندر موجود ہیں۔ وہ یہ سمجھتا ہو کہ گو افراد اور جماعتوں کے نفسیاتی اختلافات کی وجہ سے ان کے اخلاقی تصوّرات میں بھی اختلاف پائے جاتے ہیں لیکن ان کی تہ میں ایک مشترک عقلِ اخلاقی موجود ہو اور اس کا شعور ہمیں اس طرح ہوتا ہو کہ ہم اپنے اخلاقی تصدیقات قطعیت اور یقینیت کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ جب کوئی چیز مطلقاً نیک یا بد کہی جاتی ہو تو گویا اس تصدیق کے کلّی اور وجوبی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہو اور یہ دعویٰ تب ہی کیا جاسکتا ہو جب موضوع تصدیق کسی کلّی اور وجوبی اُصول کے مطابق جانچا جائے جسے اخلاقی قانون کہتے ہیں۔ اخلاقی تصدیقات کے تسلیم کیے جانے کے لیے یہ شرط ہو کہ خود وہ قانون جس پر وہ مبنی ہو کلّی اور وجوبی ہو۔

اخلاقی قوانین طبیعی قوانین سے بالکل مختلف ہیں اور ان سے اخذ نہیں کیے جا سکتے۔ طبیعی قوانین وہ ضابطے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ ایسا ایسا ہوتا ہو۔ اخلاقی قوانین وہ اوامر ہیں جو یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ایسا ایسا ہونا چاہیے۔

عملی زندگی میں جن اوامر سے ہمیں سابقہ پڑتا ہو وہ عموماً مشروط یعنی کسی مقرّرہ مقصد کے پابند ہوتے ہیں جب کسی خاص فعل کا حکم دیا جاتا ہو تو کسی مقصد کے تحت میں دیا جاتا ہو لیکن کانٹ کو جس چیز کی تلاش ہو وہ امر مشروط نہیں بلکہ امر غیر مشروط یا امر مطلق ہو۔

جو بغیر کسی قید کے واجب العمل ہو۔ پس امر مطلق ایسا ہونا چاہیے جس میں کسی خاص فعل کا مطالبہ نہیں بلکہ صرف طریقِ عمل کا صوری تعیّن ہو۔ البتہ جب اسے کسی خاص فعل پر عاید کرنا ہو تو تجربی شرائط کو مدِ نظر رکھ کر کیا جائے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کا بنیادی بدیہی قانون جو تجربے کی قیود سے آزاد ہو صرف قانون کی عام صفات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں امر مطلق صرف اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اصول جس کے مطابق کوئی کام کیا جائے ایسا ہونا چاہیے جو ہر صاحب عقل کے لیے ایک کلّی اور وجوبی قانون بن سکے چنانچہ کانٹ امرِ مطلق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے :-

ہر کام اس طرح سے کرو کہ تمھارا ارادہ اس کام کے اصول کو ایک قانون کلّی بنا سکے۔

کانٹ اس بات پر زور دیتا ہے کہ امرِ مطلق کا یہ تصوّر قانونِ اخلاق کے کُل سابقہ تصوّرات سے مختلف ہے اس لیے کہ ان سب میں انسان کے اعمال کسی نہ کسی خارجی مقصد کے تابع رکھے گئے ہیں اور اس طرح اخلاقی عمل ایک مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو جاتا ہے اور امرِ مطلق امرِ مشروط بن جاتا ہے۔

امرِ مطلق کے تصوّر میں یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ اخلاقی ارادے سے صرف ان قوانین کی پابندی کا مطالبہ کیا گیا ہے

جو وہ خود اپنے لیے وضع کرتا ہے چنانچہ کانٹ خود اختیاری کو اپنے فلسفۂ اخلاق کا بنیادی تصوّر قرار دیتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے نیک وہی ارادہ کہلائے گا جو اپنے بنائے ہوئے قانون پر عمل کرتا ہے۔ اگر انسان کے اخلاقی ارادے کو کسی خارجی قانون کا پابند کیا جائے تو یہ اس کی شانِ انسانیت کے خلاف ہے۔ اشیا کو تو کسی مقصد کے ذرائع کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن کسی شخص کو محض ذریعے کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں بلکہ ہمیشہ اس کی قدر و منزلت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ لہٰذا ہم اخلاق کے بنیادی قانون کو اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں "اپنے ہر کام میں انسانیت کی قدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی ذات میں احترام کرو اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھو، کبھی محض ذریعے کے طور پر استعمال نہ کرو"!

خود اختیاری کا تصوّر بالکل اسی طرح سے اخلاقی فلسفے کی کنجی ہے جس طرح مقولات کا تصوّر نظری فلسفے کی جیسے عالمِ طبیعی کا بدیہی علم صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کے قوانین خود ہمارے ذہن کی پیداوار ہوں ویسے ہی ایک کلّی اور وجوبی اخلاقی قانون کا ہونا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہمارا ذہن اپنے لیے آپ قانون بنائے۔ مقولات کے ذریعے سے بدیہی علم کے حاصل ہونے کا ثبوت

تو یہ ہے کہ ہمارے تجربے کا اسی پر دار و مدار ہے اور تجربے پر غور کرنے سے اس کا پتہ چل جاتا ہے لیکن عقلِ عملی کے اخلاقی قوانین کا ثبوت دینے کے لیے کانٹ نے بالکل دوسری راہ اختیار کی ہے۔

جو بدیہی ترکیبی تصدیقات عقلِ عملی اخلاقی قوانین کی حیثیت سے قائم کرتی ہے ان کی کلیت اور وجوب اس پر موقوف ہے کہ انسانی ارادے کو مختار مان لیا جائے لیکن وہ ارادہ جو اپنے لیے آپ قانون بناتا ہے اور اس کے ذریعے سے عمل کا تعین کرتا ہے ایک ایسا فعل ہے جو علت کی حیثیت سے معلومات کا ایک سلسلہ شروع کر دیتا ہے لیکن خود کسی علت کا معلول نہیں یعنی قانونِ طبیعی کی قیود سے آزاد ہے۔ اس کے اس وظیفے کو کانٹ علیت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تنقیدِ عقلِ محض میں تیسرے تناقض کی بحث میں کانٹ نے اس امکان کی طرف اشارہ کیا تھا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کی قوتِ ارادی کے فیصلے جو تجربے کے نقطۂ نظر سے عالمِ طبیعی کے قانون علت و معلول کے پابند ہیں محض محسوس مظہر ہوں ایک معقول سیرت کے جو علیت طبیعی سے آزاد اور علیت اختیار کے مطابق عمل کرتی ہو۔ نظری حیثیت سے علیت اختیار اور سیرتِ معقول کو ممکن ثابت کرنے کے بعد اب کانٹ عملی

حیثیت سے ان دونوں چیزوں کو واجب ثابت کرتا ہے۔
قانونِ اخلاق یا امرِ مطلق کی کلّیت اور وجوب کو کانٹ ثبوت کا محتاج نہیں سمجھتا بلکہ ایک مسلّمہ حقیقت مان کر اس سے علّیت اختیار اور عالمِ معقول کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے:۔ تم اخلاقی قانون کی کلّیت اور وجوب کے قائل ہو اس لیے تمھیں ان شرائط کا بھی قائل ہونا چاہیے جن پر یہ کلّیت اور وجوب موقوف ہے۔ وہ شرائط کیا ہیں؟ علّیتِ اختیار اور عالمِ معقول۔ پس اگر تمھیں اپنا اخلاقی عقیدہ عزیز ہے تو علّیت اختیار اور عالمِ معقول کو تسلیم کرو۔

ذرا سا غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ اعیان جنھیں نظری فلسفے نے اہم ترین حل طلب مسائل کی اہمیت دی تھی لیکن خود ان کے حل کرنے سے معذور تھا، عملی فلسفے کے ذریعے سے حل ہو جاتے ہیں۔ ہمارے اخلاقی شعور کے لیے انسانی ارادے کے اختیار کا عقیدہ ناگزیر ہے اور اس عقیدے میں اس بات کا یقین بھی شامل ہے کہ حسّ و ادراک کے ماورٰی اشیائے حقیقی کا ایک عالم موجود ہے۔ چونکہ علّیت اختیار عالمِ محسوسات میں کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یقیناً وہ ایک عالمِ معقولات میں وجود رکھتی ہوگی جو اس عالم کے ماورٰی ہے۔

اخلاقی قانون کے عقیدے کی بنا پر علّیتِ اختیار اور

عالمِ معقولات کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد کانٹ آگے قدم بڑھاتا ہے اگرچہ اس کے متشددانہ اخلاق کی تعلیم کے مطابق نیکی نام ہے راحت سے قطع نظر کرکے غیر مشروط طور پر قانون فرض کے آگے سر جھکا دینے کا لیکن اس کے نزدیک خیر اعلیٰ کے تصوّر میں نیکی کے ساتھ راحت بھی شامل ہے یعنی انسان کو تو اپنا فرض خلوص نیت سے محض امرِ مطلق کی تعمیل میں انجام دینا چاہیے اور راحت یا اور کسی خارجی مقصد کا خیال تک دل میں نہ لانا چاہیے البتہ دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہیے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسّر بھی آئے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعے سے راحت نصیب نہیں ہوتی۔ لہذا اگر خیر اعلیٰ کوئی حقیقت رکھتی ہے تو وہ عالمِ مظاہر میں حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالمِ معقولات میں ابدی زندگی بسر کرے۔ اس طرح بقائے روح کا یقین جو نظری فلسفے میں محض ایک احتمالی تصوّر کی حیثیت رکھتا تھا عملی فلسفے میں ایک حقیقی تصوّر بن جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہوگی؟ اگر وہاں بھی عالمِ طبیعی کا قانون کارفرما ہے تو نیکوں کو راحت نصیب ہونا محال ہے اس لیے

کہ اس قانون کے مطابق تو نیکی اور راحت میں کوئی علاقہ ہی نہیں ہے لہذا خیرِ اعلیٰ کا حصول اس پر موقوف ہے کہ نظامِ طبیعی ایک اخلاقی نظام کے ماتحت ہو جس کے مطابق نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہو سکے۔ لیکن نظامِ طبیعی کو نظامِ اخلاقی کے ماتحت تصوّر کرنے کے لیے ایک قادرِ مطلق ہستی کا تسلیم کرنا ضروری ہے جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں یہ تعلق اور ترتیب قائم کی ہے۔ یہ وہی عین الہیت ہے جسے نظری فلسفے نے ایک احتمالی تصوّر کے طور پر پیش کیا تھا اور عملی فلسفے نے حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

عقلِ نظری کے تینوں اعیان یعنی نفسیاتی عین، کونیاتی عین اور الٰہیاتی عین عقلِ عملی میں، اصولِ موضوعہ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جن پر سارے فلسفۂ اخلاق کا دار و مدار ہے۔

غرض کانٹ کے نزدیک اخلاقی قانون فلسفۂ نظری سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی اور ناگزیر عقیدہ ہے جو خود فلسفۂ نظری کی اُلجھنوں کو دور کرکے اس کی تکمیل کرتا ہے۔

علمِ اخلاق کے علاوہ جمالیات، مذہب، تاریخ قانون اور ریاست کے فلسفیانہ اصولوں پر بھی کانٹ نے نہایت دقّتِ نظر کے ساتھ بحث کی ہے لیکن ان مباحث کو تنقیدِ عقلِ محض سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے اس لیے ہم ان پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

سلسلۂ مطبوعات نمبر ۱۳۹

تنقید عقلِ محض

از

اِمانوئِل کانٹ

پروفیسر کونگسبرگ یونیورسٹی

وممبر شاہی اکیڈمی برلن

مترجمۂ ڈاکٹر سیّد عابد حسین صاحب

ایم۔ اے، پی۔ ایچ۔ ڈی

شایع کردہ

انجمن ترقّیِ اُردو (ہند)، دہلی

۱۹۴۱ء

تہدیہ

بہ خدمت ہز اکسیلنسی فرائی ہرفان سیڈلٹس

وزیر سلطنت

حضورِ والا

اگر کوئی شخص اپنی بساط کے مطابق علوم و فنون کی ترقی میں
حصہ لے تو گویا وہ حضور کے ذاتی فائدے کے لیے کام کرتا ہے اس لیے کہ حضور
کی ذات علوم کی ترقی کے ساتھ نہ صرف سرپرست کے بلند رتبے، بلکہ شائق
اور مبصّر کے قریب تر رشتے سے وابستہ ہے، اس لیے میں بھی اس لطف و کرم کا
شکریہ ادا کرنے کے لیے جو حضور میرے حال پر فرماتے ہیں اس واحد وسیلے
کو، جو ایک حد تک میرے امکان میں ہے، کام میں لاتا ہوں، اس امید پر کہ
شاید میں اس معاملے میں تھوڑی بہت خدمت انجام دے سکوں۔

حضور کی نظرِ عنایت سے جو اس کتاب کے پہلے اڈیشن کی طرف مبذول
ہوئی تھی، میں اس دوسرے اڈیشن کو بھی منسوب کرتا ہوں اور اسی کے ساتھ
اپنی تمام بقیہ علمی زندگی کو۔

میں ہوں بہ کمالِ ادب و احترام
حضور کا ادنیٰ تابعدار
امانوئل کانٹ

(کوئنگسبرگ - ۲۳ اپریل ۱۷۸۷ء)

دیباچہ طبع ثانی

اگر ہم اُس معلومات کو جو عقل سے تعلق رکھتی ہی ایک علم صحیح کی شکل میں مدّون کرنے کی کوشش کریں تو اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ اِس کے نتیجے ہی سے ہو سکتا ہی۔ جب صورتِ حال یہ ہو کہ ہم اِس سفر پر بڑے انتظام و اہتمام کے ساتھ روانہ ہوں مگر منزلِ مقصود پر پہنچنے سے پہلے بیچ میں اٹک کر رہ جائیں، یا ہمیں بار بار لوٹ کر دوسری راہ اختیار کرنی پڑے، یا ہمارے ہم سفر طریقِ عمل کے بارے میں متفق نہ ہو سکیں، تو ہمیں یقین کر لینا چاہیے کہ ہم علمِ صحیح کی راہ سے بہت دور اِدھر اُدھر بھٹکتے پھر رہے ہیں۔ یہ خدمت کچھ کم نہیں کہ ہم یہ راہ ڈھونڈھ نکالیں، خواہ اس میں ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کو جنھیں ہم نے پہلے بے سوچے سمجھے اپنے مفید مطلب فرض کر لیا تھا، بیکار سمجھ کر چھوڑ دینا پڑے۔

منطق قدیم زمانے سے علمِ صحیح کی حیثیت رکھتی ہی۔ یہ اسی سے ظاہر ہی کہ ارسطو کے وقت سے اب تک اِس نے ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہٹایا اور اگر اس میں کچھ ترمیم ہوئی ہی تو بس اتنی کہ بعض غیر ضروری موشگافیاں ترک کر دی گئیں، یا بعض مسائل کی تفسیر زیادہ وضاحت سے کر دی گئی، مگر یہ چیزیں حُسنِ بیان سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ صحتِ علمی سے۔ اور تعجب تو یہ ہی کہ منطق نے اب تک آگے بھی قدم نہیں بڑھایا جس سے ظاہر ہوتا ہی کہ یہ علم پہلے ہی تکمیل کو پہنچ چکا ہی۔ بعض متاخرین نے اپنے خیال میں منطق کی توسیع اس طرح کی ہی کہ اس میں کچھ نفسیاتی مسائل قوائے مدرکہ (فہم و تخیّل)

کے متعلق کچھ مابعد الطبیعیات کے مسائل ماخذِ علم یا مدارجِ یقین (تصوریت، تشکیک وغیرہ) کے متعلق کچھ علم الانسان کے مسائل تعصبات (ان کے اسباب اور علاج) کے متعلق ٹھونس دیے ہیں۔ مگر سچ پوچھیے تو یہ ان کی غلطی ہے اور وہ علم منطق کی مخصوص نوعیت سے ناواقف ہیں۔ یہ تو علوم کی توسیع نہیں بلکہ تخریب ہوئی کہ ان کی حدود ایک دوسرے میں خلط ملط کر دی جائیں۔ منطق اپنی معیّن حدود رکھتی ہے اس کا دائرہ بس یہیں تک ہے کہ خیال کے صوری قواعد کو تفصیل سے بیان کرے اور ان کا معقول ثبوت پیش کر دے۔ اُسے اِس سے بحث نہیں کہ یہ خیال بدیہی ہے یا تجربی، اس کی اصل اور معروض کیا ہے اور وہ ہمارے ذہن میں کن لازمی یا عارضی مشکلات سے دوچار ہوتا ہے۔

منطق کی کامیابی کی وجہ یہی ہے کہ اس کا دائرہ محدود ہے اور اُسے یہ حق ہے بلکہ اس کا یہ فرض ہے کہ اُن کے باہمی اختلافات سے قطع نظر کرے یعنی اُس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے اور اپنے صوری قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر عقل کو صرف اپنے آپ ہی سے نہیں بلکہ معروضات سے بھی سروکار ہوتا تو اُسے علم صحیح کی راہ پر چلنے میں بڑی دشواری پیش آتی، گویا منطق بہ حیثیت علم تمہید کے علوم کا صرف ایک بیرونی احاطہ ہے۔ جب معلومات کا سوال ہو تو اس کی تصدیق کے لیے تو لازمی طور پر منطق ہی سے کام لیا جائے گا۔ لیکن اس کے حاصل کرنے کے لیے علومِ مخصوصہ کی ضرورت ہوگی جو اصلی اور معروضی معنی میں علوم کہلاتے ہیں۔

ان علوم میں جتنا عقل کا عنصر شامل ہے وہ صرف بدیہی معلومات تک محدود ہے اور اس کا تعلق اپنے معروض سے دو طرح کا ہوتا ہے۔ یا تو وہ معروض اور اس کے تصور کا (جو کہیں اور سے دیا ہوا ہوتا ہے) صرف تعیّن

کر دیتا ہے یا اسے عمل میں لانے کی کوشش بھی کرتا ہے، پہلے کو عقل کا علم نظری اور
دوسرے کو اس کا علم عملی کہتے ہیں ان دونوں میں جتنا بھی خالص عقلی عنصر ہو
یعنی وہ عنصر جس میں عقل اپنے معروض کا بالکل بدیہی طور پر تعین کرتی ہے، صرف
اتنا ہی تجربے سے پہلے پیش کیا جا سکتا ہے اور جو معلومات دوسرے ماخذوں
سے حاصل ہوتی ہے اُسے اس کے ساتھ خلط ملط کرنا جائز نہیں یہ بات تو اقتصادی
اصول کے بالکل خلاف ہے کہ ہم اپنی ساری آمدنی آنکھ بند کر کے صرف کر ڈالیں اور
جب آگے چل کر خرچ کی تنگی ہو تو ہمیں یہ پتہ نہ چلے کہ آمدنی کا کتنا حصہ صرف
کیا جا سکتا ہے اور کہاں پر صرف نہ کرنا چاہیے۔

ریاضی اور طبیعیات دونوں نظری عقلی علوم ہیں جو اپنے معروض کا تعین
بدیہی طور پر کرتے ہیں۔ ریاضی میں یہ تعین خالص عقلی ہوتا ہے، مگر طبیعیات میں
کچھ تو خالص ہوتا ہے اور کچھ عقل کے علاوہ دوسرے ماخذوں سے لیا جاتا ہے۔

ریاضی قدیم زمانے سے، جہاں تک عقل انسانی کی تاریخ کی رسائی ہے،
یونانیوں کے یہاں علم صحیح کی راہ پر چلتی رہی۔ مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اُسے منطق
کی طرح جس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے سروکار ہوتا ہے یہ شاہراہ آسانی سے
مل گئی یا اس نے خود ہی بنالی۔ میرا تو یہ خیال ہے کہ مدت دراز تک (خصوصاً مصریوں
کے یہاں) ریاضی اِدھر اُدھر بھٹکتی رہی۔ اور اُس کی جو صورت اب نظر آتی ہے،
یہ ایک انقلاب کا نتیجہ ہے۔ یہ انقلاب اس طرح ہوا کہ کسی فرد واحد کو یکایک
گُر کی بات سوجھ گئی اور اُس کی ایک ہی کوشش سے اس علم میں کایا پلٹ
ہو گئی۔ اُس وقت سے ایک سیدھی سڑک بن گئی جس میں بھٹکنے کی گنجائش ہی
نہیں اور علم صحیح کی محفوظ راہیں نامحدود وسعت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے کھل
گئیں۔ یہ انقلاب خیال اس اُمید کے بحری رستے کی دریافت سے کہیں

زیادہ اہم تھا۔ اِس کی تاریخ اور اس کے بانی کے حالات اب محفوظ نہیں ہیں تاہم اُس روایت سے جو دقیانوس لیرتائی سے ہم تک پہنچی ہے اس میں اس شخص کا نام بتایا گیا ہے جسے لوگ علم ہندسہ کے مبادیات کا، جو عام خیال کے مطابق کسی ثبوت کے محتاج نہیں، دریافت کرنے والا سمجھتے تھے) یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نئی راہ کے انکشاف کے پہلے آثار نظر آنے ہی جو انقلاب پیدا ہو گیا تھا اُس کی یاد ریاضی دانوں کے نزدیک نہایت اہم تھی اس لیے ان کے حافظہ میں نقش ہو گئی تھی۔ پہلا شخص جس نے مثلث متساوی الساقین کے خواص کو ثابت کیا (خواہ اُس کا نام طالیس ہو یا کچھ اور) اُس کی آنکھوں سے یکایک پردے ہٹ گئے اور اُس پر یہ حقیقت کھل گئی کہ وہ شکل ہندسی کو دیکھ کر یا محض اس کے تصور کی چھان بین کر کے اُس کے خواص دریافت نہیں کرتا بلکہ وہی خواص جو خود اس نے بدیہی طور پہ تصورات کے مطابق اُس شکل میں قرار دیے ہیں اور ظاہر کیے ہیں اُس کے اندر سے نکالتا ہے اور کسی چیز کا یقینی بدیہی علم حاصل کرنے کے لیے اُسے کوئی اور صفت اُس کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے سوا اُن صفات کے جو وجوباً اُس محمول سے نکلتی ہوں جسے خود اُس نے اُس چیز کے تصور کے مطابق اس میں داخل کیا ہے۔

علم فطرت (سائنس) کو علم صحیح کی راہ پانے میں زیادہ دیر لگی۔ ابھی ڈیڑھ سو سال کی بات ہے کہ حکیم بیکن ویرولمی نے مذکورہ بالا حقیقت کے انکشاف کی ایک لحاظ سے تحریک اور ایک لحاظ سے تائید کی۔ اس لیے کہ لوگوں کو اس کی ایک جھلک پہلے ہی سے نظر آ گئی تھی۔ اِس انکشاف کی توجیہہ بھی صرف طرز خیال کے فوری انقلاب کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے۔ یہاں میں سائنس سے صرف اسی حد تک بحث کروں گا جہاں تک وہ تجربی کلّیات پر مبنی ہے۔

جب گلیلی نے اپنی گولیوں کو جن کا وزن اس نے خود معیّن کیا تھا ایک ترچھی سطح سے لڑھکایا، تاری چیلی نے ایک وزن جسے اُس نے پہلے سے پانی کے ایک مقرّرہ ستون کے برابر سمجھا تھا، ہوا میں معلق کر دیا یا آگے چل کر فولاد سے کچھ اجزا نکال کر اُسے چونا بنایا، اور اس چونے میں وہی اجزا ملا کر اسے دوبارہ فولاد بنا دیا[1]، تو سائنس کے سب محقّقوں کی نظر سے ایک پردہ سا ہٹ گیا اور اُن پر یہ حقیقت کھُل گئی کہ عقل صرف وہی دیکھتی ہے جو وہ اپنے منصوبے کی بنا پر خود ظہور میں لاتی ہے اور دائمی قوانین کے مطابق اپنے اصول تصدیق کے ذریعے سے پیش قدمی کر کے فطرت کو اپنے سوالات کا جواب دینے پر مجبور کرتی ہے نہ یہ کہ فطرت اُسے اُنگلی پکڑ کر بچّوں کی طرح چلاتی ہو۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اتفاقی مشاہدات جو ہم پہلے سے کوئی منصوبہ بنائے بغیر کرتے، ایک وجوبی قانون میں مرتّب نہ کیے جا سکتے جس کی عقل کو تلاش اور ضرورت ہے۔ عقل ایک ہاتھ میں اپنے اصولوں کو لے کر، کہ صرف اُنھیں کے مطابق ہم آہنگ مظاہر قانون کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور دوسرے ہاتھ میں اُس خاص تجربے کو لے کر جو اُس نے اِن اصولوں کے پیشِ نظر رکھتے ہوئے تجویز کیا ہے، فطرت کے پاس جاتی ہے۔ وہ فطرت سے معلومات تو حاصل کرنا چاہتی ہے مگر ایک شاگرد کی حیثیت سے نہیں جو اُستاد کا درس چُپ چاپ سنتا ہے بلکہ ایک بااختیار جج کی حیثیت سے جو گواہوں سے اپنے سوالوں کا جواب مانگتا ہے۔ غرض طبیعیات کے طرزِ خیال میں جو مفید انقلاب ہوا ہے، وہ اسی انکشاف کی بدولت ہوا ہے کہ عقل کو اُن قوانین

---

[1] میں یہاں تجربی طریقے کی تاریخ سے مفصّل بحث نہیں کرنا چاہتا اور اصل میں اس کی ابتدائی منزلوں کا حال بھی پوری طرح معلوم نہیں ہوا ہے۔

کے مطابق جو اس نے فطرت پر عائد کیے ہیں، اُس سے وہ معلومات حاصل کرنا چاہیے (اپنی طرف سے گھڑنا نہیں چاہیے) جو صرف اُسی سے حاصل ہوسکتی ہے اور خود عقل کے دائرۂ علم سے باہر ہے۔ اس طرح سائنس جو صدیوں سے اِدھر اُدھر بھٹک رہی تھی، پہلی بار علم صحیح کی راہ پر لائی گئی۔

مگر مابعدالطبیعیات کو، جو اور سب علوم سے الگ ایک نظری علم معقول ہے اور اپنے آپ کو تجربے کی مدد سے آزاد کرکے صرف تصوّرات سے کام لینا چاہتی ہے (ریاضی کی طرح ان تصوّرات کو مشاہدے پر مبنی نہیں کرتی) یہ بات اب تک نصیب نہیں ہوئی کہ علم صحیح کی راہ اختیار کرے حالانکہ وہ اور علوم سے قدیم تر ہے اور ہمیشہ باقی رہے گی خواہ عالم سوز وحشت و جہالت اور سب علوم کو مٹا کر رکھ دے۔

مابعدالطبیعیات میں عقل کو قدم قدم پر رکاوٹ پیش آتی ہے، یہاں تک کہ جب وہ ان قوانین کو جن کی تجربہ بھی تائید کرتا ہے (بہ زعم خود) بدیہی طور پر سمجھنا چاہتی ہے تو وہاں بھی اُس کی گاڑی رُک جاتی ہے۔ اس علم کی راہ میں انسان کو بار بار یہ دیکھ کر کہ وہ منزل مقصود کی طرف نہیں لے جاتی، پلٹنا پڑتا ہے۔ اب رہا یہ کہ اس کے علم بردار اپنے دعووں میں کہاں تک متفق ہیں سو اتفاق درکنار وہاں تو میدان جنگ کا سا نقشہ نظر آتا ہے۔ یہ میدان بظاہر اسی کے لیے بنایا گیا ہے کہ ہر شخص لڑائی کے کھیل میں اپنی طاقت آزمائے۔ لیکن آج تک کوئی لڑنے والا ابھی ایک چپّہ بھر زمین جیت کر اُس پر اپنا قبضہ نہیں رکھ سکا۔ غرض اس میں ذرا بھی شبہہ نہیں کہ مابعدالطبیعیات ابھی تک اِدھر اُدھر بھٹکتی رہی اور وہ بھی صرف تصوّرات کے دائرے میں۔

کیا وجہ ہے کہ وہ اب تک علم صحیح کی راہ نہیں پا سکی؟ کیا یہ بات ناممکن

ہی؟ آخر قدرت نے ہماری عقل کو اِس مصیبت میں کیوں مبتلا کر دیا ہی کہ وہ اِس راہ کی تلاش کو اپنے لیے نہایت ضروری سمجھ کر ہمیشہ اسی کوشش میں لگی رہے؟ بھلا ہم عقل پر کیوں کر بھروسا کریں جب وہ ہماری اِس اہم خواہشِ علم کو پورا نہیں کرتی بلکہ ہمیں سبز باغ دکھا کر لُبھاتی رہتی ہی اور آخر میں دھوکا دے جاتی ہی؟ اور اگر یہ راہ موجود ہی، لیکن ابھی تک کسی کو نہیں ملی، تو ہمیں کن ہدایات پر عمل کرنا چاہیے تاکہ ہم اُسے از سرِ نو تلاش کرنے کی کوشش میں اگلوں سے زیادہ کامیاب ہوں۔

میرے خیال میں یہ ریاضی اور سائنس کے علوم، جو ایک فوری انقلاب کی بدولت ترقی کر کے موجودہ حالت پر پہنچ گئے ہیں اور ان کی مثال اور طرزِ خیال کا وہ انقلاب، جو ان کے لیے اس قدر مفید ثابت ہُوا ہی۔ اِس قابل ہی کہ ہم اُس کے اہم پہلوؤں پر غور کریں اور کم سے کم آزمائش کے طور پر ان علوم کی اِس حد تک تقلید کریں جہاں تک وہ علوم معقول کی حیثیت سے مابعد الطبیعیات سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اب تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہمارا کُل علم معروضات کے مطابق ہونا چاہیے مگر اِس بات کو مان لینے کے بعد ہماری ساری کوشش، کہ ہم معروضات کے متعلق بدیہی طور پر کسی امر کا تعین کریں، بے کار ہو جاتی تھی۔ اِس لیے اب ذرا یہ بھی آزما کر دیکھیں کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ معروضات کو ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہیے تو کیا ہم مابعد الطبیعیات کے مسائل سے زیادہ آسانی سے نبٹ سکیں گے۔ ظاہر ہی، کہ یہ فرضیہ اِس مطلوبہ بدیہی علم کے امکان سے زیادہ ہم آہنگ ہی جس کے ذریعہ سے ہم معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے اِن کے متعلق کسی امر کا تعین کرنا چاہتے ہیں۔ یہی صورت اُس خیال کی تھی جو پہلے پہل کوپرنکس کے ذہن میں آیا۔

جب اجرامِ سماوی کی حرکات کی توجیہہ میں یہ ماننے سے کام نہیں چلا کہ کل ستارے دیکھنے والے کے گرد گھومتے ہیں، تو اُس نے کہا آؤ اب اس فرضیہ کو آزمائیں کہ ستارے ساکن ہیں اور دیکھنے والا اُن کے گرد گھومتا ہے۔

مابعد الطبیعیات میں بھی، جہاں تک معروضات کے مشاہدے کا تعلق ہے، یہی آزمائش کی جاسکتی ہے، اگر مشاہدے کو معروضات کی ماہیت کے مطابق ہونا چاہیے، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اُس کے متعلق کوئی بدیہی معلومات کیونکر حاصل کرسکتے ہیں۔ البتہ معروض (بہ حیثیت شئ محسوس کے) ہماری قوتِ مشاہدہ کا پابند ہو تو بدیہی معلومات کا امکان بہ خوبی سمجھ میں آجاتا ہے لیکن اگر ہم مشاہدات کو معلومات کی حیثیت دینا چاہتے ہیں، تو ہمیں محض اِن مشاہدات پر قناعت نہیں کرنا چاہیے، بلکہ اُنھیں بہ حیثیت مددگار کے کسی معروض کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت ہے۔ اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو ہم یہ فرض کریں کہ وہ تصورات جن کے ذریعے سے معروض کا تعین کیا جاتا ہے اس معروض کی مطابقت کے پابند ہیں اور اس میں پھر وہی مشکل پیش آئے گی کہ ہم ان کا بدیہی علم کیوں کر حاصل کرسکتے ہیں۔ یا یہ مان لیں کہ معروضات یا دوسرے الفاظ میں تجربہ (کیونکہ تجربے ہی میں ان کا ادراک معروضات کی حیثیت سے ہوسکتا ہے) ان تصوّرات کی مطابقت کا پابند ہے۔ اِس صورت میں فوراً ہماری مشکل حل ہوجاتی ہے۔ اب خود تجربہ وہ طریقِ ادراک قرار پاتا ہے جس کا ہماری عقل مطالبہ کرتی ہے، جس کے اصول ہمارے پاس معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے بدیہی تصوّرات کی شکل میں موجود ہیں اور تجربے کے کل معروضات لازمی طور پر اِن اصولوں کی مطابقت کے پابند ہیں، اب رہے وہ معروضات جو صرف عقل کے ذریعے سے اور وہ بھی بدیہی طور پر

خیال کیے جاتے ہیں اور تجربے میں رکم سے کم اُس حیثیت سے جس سے کہ عقل انھیں دیکھتی ہی) پیش نہیں کیے جا سکتے، ان تصوّرات کا تصوّر کرنے کی کوشش (اس لیے کہ تصور تو اُن کا بہر حال ہو سکتا ہی) آگے چل کر ہمارے اِس طرزِ خیال کے جانچنے کا ایک عمدہ معیار ثابت ہوگی کہ ہم اشیا کے متعلق بدیہی طور پر صرف وہی جانتے ہیں جو خود ہم نے بدیہی طور پر اُن کے تصور میں داخل کیا ہی[1]۔

یہ کوشش حسبِ دلخواہ کامیاب ہوتی ہی اور اِس سے یہ امید پیدا ہوتی ہی کہ مابعدالطبیعیات کا پہلا حصّہ، جہاں ان بدیہی تصوّرات سے بحث کی جاتی ہی جن کے جوڑ کے معروضات تجربے میں پیش کیے جا سکتے ہیں علم صحیح کی راہ اختیار کرے گا۔ اس لیے کہ ہم طرزِ خیال کے اس تغیّر کی رُو سے بدیہی علم کے امکان کی بخوبی توجیہہ کر سکتے ہیں۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان قوانین کا کافی ثبوت پیش کر سکتے ہیں جن کی فطرت بہ حیثیت معروضاتِ تجربہ کے ایک مجموعے کے پابند ہی اور یہ دونوں باتیں اُس طریقِ عمل کی رُو سے ناممکن ہیں جو اب تک اختیار کیا جاتا تھا۔ مگر ہماری بدیہی قوتِ علم کی اس تشخیص

---

[1] یہ طریقہ جو محقّقین سائنس کی تقلید میں اختیار کیا گیا ہی، اِس پر مشتمل ہی کہ عقلِ محض کے ایسے بنیادی اصول تلاش کیے جائیں جن کی تائید یا تردید کسی تجربے سے ہو سکتی ہو مگر عقلِ محض کے قضایا کو جانچنے کے لیے خصوصاً اُس وقت جب وہ امکانی تجربے کی حد سے باہر قدم رکھتے ہوں، ان کے معروضات پر کوئی تجربہ (جیسا سائنس میں ہوتا ہی) نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے صرف ان تصوّرات اور کلّیات پر، جو ہم بدیہی طور پر فرض کر لیتے ہیں، تجربہ کرنا چاہیے اور اس کی یہ صورت ہونا چاہیے

سے مابعدالطبیعیات کے پہلے حصّہ میں ایک عجیب نتیجہ حاصل ہوتا ہی جو اُس مقصد کے لیے جس سے دوسرے حصّہ میں بحث کی جاتی ہی بظاہر بہت مُضر ہی اور وہ یہ کہ ہم بدیہی قوت علم کے ذریعے سے امکانی تجربے کی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکتے حالانکہ یہی مابعدالطبیعیات کا اصل کام ہی۔ اسی مقام پر اس کا امتحان ہو سکتا ہی کہ عقلِ محض کی بدیہی قوت علم کی جو تشخیص ہم نے کی ہی، اس کا نتیجہ کہاں تک صحیح ہی کہ وہ صرف مظاہر سے واسطہ رکھتی ہی اور اشیائے حقیقی کو موجود تو مانتی ہی مگر ہمارے علم کے ماورا سمجھ کر چھوڑ دیتی ہی۔ جو چیز ہمیں مظاہر کے دائرے سے باہر لے جاتی ہی وہ وجود بے تعیّن یا وجود مطلق ہی۔ عقل کا تقاضا ہی کہ اشیائے حقیقی میں وجود مطلق وجو بالکل متعیّن اشیا کی شرط لازم کی حیثیت سے پایا جائے اور اُس پر تعیّنات کا سلسلہ ختم ہو جائے اب اگر ہمارے علم تجربی کو اشیائے حقیقی کی مطابقت کا پابند فرض کرنے سے وجودِ مطلق کا بغیر تناقض کے تصوّر ہی نہ کیا جا سکے۔ بہ خلاف اِس کے یہ مان لینے سے تناقض رفع ہو جائے کہ ہمارا معروضات کا تصوّر اشیائے حقیقی کی

کہ ایک ہی معروض ایک طرف تو تجربے کے لیے حس اور ادراک کا معروض سمجھا جائے اور دوسری طرف، کم سے کم عقلِ محض کے لیے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ایک ایسا معروض جس کا صرف خیال کیا جا سکتا ہی یعنی ایک ہی معروض کو دو مختلف پہلوؤں سے دیکھنا چاہیے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ اشیا کو اس دُہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا عقل محض کے اصول سے ہم آہنگ ہی اور اکہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا خود عقل کے اندر تناقض پیدا کر دیتا ہی تو اِس تجربے سے فیصلہ ہو جائے گا کہ یہ تفریق صحیح ہی۔

مطابقت کا پابند نہیں ہو بلکہ اشیا بہ حیثیت مظاہر ہمارے طرزِ تصور کی مطابقت کی پابند ہیں یعنی وجود مطلق اشیا کی اس حیثیت میں جس کا ہمیں علم ہو (مظاہر میں) نہیں پایا جاتا، بلکہ اُس حیثیت میں جس کا ہمیں علم نہیں ہو، (اشیائے حقیقی میں) تو ظاہر ہو جائے گا کہ ابتدا میں ہم نے جو بات امتحاناً فرض کی تھی وہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی۔[1]

عقل نظری پر اس عالم ماورائے محسوسات کی راہ بند ہو جانے کے بعد بھی ہمارے لیے یہ صورت باقی ہو کہ ہم عقل کے عملی علم میں وہ معروضات تلاش کریں جن سے وجودِ مطلق کے ماورائے تجربی عقلی تصور کا تعین ہو سکے اور اس طرح مابعد الطبیعیات کی خواہش کے مطابق بدیہی معلومات حاصل کر کے، مگر صرف ایسی معلومات جو عملی حیثیت سے ممکن ہو، تمام امکانی تجربے کی حد سے آگے بڑھ جائیں۔ اس عملی توسیع کے لیے ہماری عقل نظری نے جگہ پیدا کر دی ہو، گو وہ خود اس جگہ کو خالی چھوڑنے پر مجبور تھی اور اُس کی طرف سے ہمیں اجازت بلکہ تاکید ہو کہ اگر ممکن ہو تو عملی معروضات سے

---

[1] عقلِ محض کا یہ تجربہ اہلِ کیمیا کے اس تجربے سے مشابہت رکھتا ہو جسے وہ بعض اوقات عملِ تحویل مگر عموماً عملِ ترکیب کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیوں کی تحلیل بدیہی علم کو دو اجزا میں جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، تقسیم کرتی ہو، یعنی علم اشیا بحیثیت مظاہر اور علم اشیائے حقیقی اس کے بعد علم کلام انھیں دوبارہ وجود مطلق کے وجوبی عین عقلی میں متحد کر دیتا ہو، اور وہ دیکھتا ہو کہ یہ اتحاد بغیر مذکورہ بالا تقسیم کے ثابت نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا یہ تقسیم صحیح ہو۔

ذریعے سے اُسے پُر کریں[1]۔

نظری عقلِ محض کی تنقید اس کوشش پر مشتمل ہے، کہ مابعد الطبیعیات میں جو طریقہ اب تک رائج تھا، وہ بدل دیا جائے بلکہ اہلِ ہندسہ اور اہلِ طبیعیات کی تقلید میں اس میں یکسر انقلاب پیدا کر دیا جائے۔ یہ خود مابعد الطبیعیات کا نظام نہیں ہے بلکہ صرف اس کے طریق و منہاج کے متعلق ایک رسالہ ہے۔ مگر اس میں اس علم کا پورا خاکہ موجود ہے، یعنی اس کی حدود بھی دکھائی گئی ہیں اور اُس کی اندرونی ترتیب بھی۔ نظری عقلِ محض کی یہ خصوصیات ہیں کہ وہ اپنی قوت کا اس بارے میں اندازہ کر سکتی ہے کہ اُسے کس طرح اپنے معروضات کا انتخاب کرنا چاہیے اور یہی نہیں بلکہ ان تمام اقسام مسائل کو پہلے سے شمار کر سکتی ہے، جن پر اُسے غور کرنا ہے یعنی

---

[1] اسی طرح اجرامِ سماوی کی حرکت کے مرکزی قوانین نے اس خیال کو جو کوپرنکس نے ابتدا میں فرضیے کے طور پر اختیار کیا تھا، یقین کے درجے تک پہنچا دیا اور اسی کے ساتھ اس غیر مرئی نظامِ کائنات کو متحد کرنے والی قوت (نیوٹن کی کششِ ثقل) کو بھی ثابت کر دیا جو ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی تھی، اگر کوپرنکس یہ جرأت نہ کرتا کہ ایک الو کھے لیکن صحیح طریقے سے مشاہدہ کی ہوئی حرکات کو اجرامِ سماوی میں نہیں بلکہ دیکھنے والوں میں تلاش کرے۔ میں نے اس دیباچہ میں طرزِ خیال کے اس تغیر کو جو اس فرضیے سے مشابہ ہے، فرضیے ہی کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اگرچہ متنِ کتاب میں ہمارے زمان و مکان کے ادراکات کی ماہیت اور عقل کے بنیادی تصورات کی بحث میں یہ فرضیے کے طور پر نہیں بلکہ مسئلے کے طور پر ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس تغیرِ خیال کو عمل میں لانے کی پہلی کوششیں جو ہمیشہ مفروضی ہوتی ہیں زیادہ غور اور توجہ سے دیکھی جائیں۔

وہ ایک نظام مابعد الطبیعیات کا پورا خاکہ تیار کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہیے۔
جہاں تک پہلی خصوصیت کا تعلق ہے، بدیہی علم میں معروضات کی طرف کوئی اور محمول منسوب نہیں کیا جا سکتا، سوا اس کے جو خیال کرنے والے موضوع (یعنی عقلِ محض) نے اپنے اندر سے لیا ہے اور جہاں تک دوسری کا تعلق ہے عقل اپنے اصولِ علم کے لحاظ سے ایک مستقل وحدت ہے جس کا ہر جزو ایک جسم نامی کے اعضا کی طرح کُل اجزا کا اور کُل اجزا ہر جزو کے محتاج ہیں، اور اگر کسی اصول کو وثوق کے ساتھ ایک جُزو کے اعتبار سے جانچنا ہو تو اُسے لازمی طور پر عقلِ محض کے کُل اجزا کے اعتبار سے جانچنا پڑے گا۔ اسی کے ساتھ یہ مابعد الطبیعیات کی خوش قسمتی ہے، اور یہ بات کسی علمِ معقول کو جو معروضات سے تعلق رکھتا ہے (اس لیے کہ منطق تو صرف خیال کی عام صورت سے بحث کرتی ہے) نصیب نہیں ہو سکتی کہ جب وہ اِس تنقید کے ذریعے سے علمِ صحیح کی راہ اختیار کرے تو وہ اپنی تمام جائز معلومات کا احاطہ کر سکتی ہے یعنی اپنے کام کو پورا کر کے آنے والی نسلوں کے لیے ایک مکمل خاکہ چھوڑ سکتی ہے۔ اس لیے کہ اسے صرف اپنے استعمال کے اصول اور حدود سے سروکار ہے جنھیں وہ خود متعین کرتی ہے اور بنیادی علم کی حیثیت سے اس تکمیل کو حاصل کرنا اس کا فرض ہے۔

لیکن اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کونسا خزانہ ہے جو ہم اس مابعد الطبیعیات کی شکل میں، جسے ہم نے تنقید کے ذریعے سے اغلاط سے پاک کیا ہے مگر اسی کے ساتھ جمود میں مبتلا کر دیا ہے، آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑنا چاہتے ہیں؟ اس کتاب پر سرسری نظر ڈالنے سے لوگ اپنے نزدیک یہ سمجھیں گے کہ اس کا فائدہ صرف منفی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عقلِ نظری کو تجربے کے دائرے سے آگے قدم بڑھانے کی جرأت

نہیں کرنی چاہیے۔ اِس میں شک نہیں کہ اِس کا پہلا فائدہ یہی ہے، مگر یہ فائدہ فوراً مثبت بن جاتا ہے، جب ہم اس بات کو سمجھ لیتے ہیں کہ جن قضایا کے ذریعے سے عقلِ نظری تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ہے، ان کا ناگزیر نتیجہ ہماری عقل کے استعمال کو وسعت دینا نہیں بلکہ غور سے دیکھیے، تو اُسے اور تنگ کر دینا ہے، اِس لیے کہ اِن قضایا سے یہ خطرہ ہے کہ وہ حسیات کے دائرے کو جس سے وہ دراصل تعلق رکھتے ہیں، حد سے بڑھا دیں گے۔ اور اس طرح عقلِ عملی کے استعمال کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑیں گے۔ غرض وہ تنقید جو عقلِ نظری کو محدود کرتی ہے، اس حد تک تو ضرور منفی ہے مگر چونکہ وہ اس رُکاوٹ کو دُور کر دیتی ہے جس سے عقلِ عملی کے استعمال کے محدود بلکہ معدوم ہو جانے کا اندیشہ ہے، اس لیے حقیقت میں وہ ایک مثبت اور نہایت اہم فائدہ رکھتی ہے، بشرطیکہ ہمیں یقین ہو جائے کہ عقلِ محض کا ایک قطعًا وجوبی (عملی یا اخلاقیاتی) استعمال بھی ہوتا ہے جس میں وہ لازمی طور پر حسیات کی حدود کے ماورا پہنچ جاتی ہے، جہاں اُسے عقلِ نظری کی مدد درکار نہیں۔ مگر پہلے سے یہ اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ عقلِ نظری اُس کی مخالفت نہیں کرے گی، تاکہ وہ اندرونی تناقض میں مبتلا نہ ہو جائے۔ تنقید کی اس خدمت کے مثبت فائدے سے انکار کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ پولیس سے کوئی مثبت فائدہ نہیں، کیونکہ اس کا اصل کام صرف یہی ہے کہ شہریوں کو ایک دوسرے پر تشدّد نہ کرنے دے، تاکہ ہر شخص امن اور سلامتی کے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔ یہ بات کہ مکان و زماں صرف حسّی مشاہدے کی صورتیں یعنی اشیا کے بہ حیثیت مظاہر وجود رکھنے کے تعیّنات ہیں، اور ہم عقلی تصوّرات یا علمِ اشیا

کے مبادیات کا علم صرف اسی حد تک رکھتے ہیں، جہاں تک کہ ان کے جوڑ کا مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو اس لیے ہم کسی معروض کا علم بہ حیثیت شئ حقیقی کے حاصل نہیں کر سکتے، بلکہ صرف حسّی مشاہدے کے معروض یعنی مظہر کی حیثیت سے، تنقید کے تحلیلی حصّے میں ثابت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ اس کی بنا پر عقل کا علمِ نظری صرف معروضاتِ تجربہ تک محدود ہو جاتا ہے، لیکن یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ ہمیں یہ حق اب بھی باقی رہتا ہے کہ ان معروضات کا اشیائے حقیقی کی حیثیت سے بھی، ادراک نہ سہی مگر تصوّر کر سکیں[۱]۔ ورنہ پھر یہ مہمل نتیجہ نکلے گا کہ مظہر کا تو وجود ہے، مگر جس چیز کا وہ مظہر ہے اس کا وجود نہیں۔ فرض کر لیجیے کہ جو تفریق اشیا بحیثیت مظاہر اور اشیائے حقیقی میں ہماری تنقید نے لازم قرار دی ہے، وہ نہ کی جائے تو ظاہر ہے کہ علیّت کے بنیادی قضیے اور فطرت کے مکانیکی نظام کو ایک سرے سے کل اشیا کی علّتِ فاعلی ماننا پڑے گا۔

---

[۱] کسی معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کا امکان (خواہ واقعی تجربے کی شہادت سے یا بدیہی طور پر عقل سے) ثابت کر سکیں، لیکن تصوّر ہم جس چیز کا چاہیں کر سکتے ہیں بشرطیکہ تناقض نہ پیدا ہو یعنی ہمارا تصوّر خیال کی حیثیت سے ممکن ہو۔ البتہ یہ ہم دعوے سے نہیں کہہ سکتے کہ اشیائے ممکنہ کے دائرے میں اس تصوّر کے جوڑ کا کوئی معروض موجود ہے یا نہیں۔ اس تصوّر کو معروضی حیثیت (یعنی وجودی امکان اس لیے کہ پہلا امکان صرف منطقی تھا) دینے کے لیے کچھ اور بھی مطلوب ہے، مگر یہ ضروری نہیں کہ ہم اس مطلوب مزید کو علمِ نظری ہی کے ماخذ میں تلاش کریں، ممکن ہے کہ وہ علمِ عملی کے ماخذ میں پایا جائے۔

پس ہم ایک ہی ہستی مثلاً نفس انسانی کے متعلق یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ وہ اپنے ارادے میں آزاد بھی ہے اور اسی کے ساتھ قانون فطرت کے جبر کا پابند بھی یعنی اُسے آزاد ماننے سے ہم صریح تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ ہم نے دونوں قضیوں میں نفس کو ایک ہی معنی میں کیا ہے اور بغیر سابقہ تنقید کے ہمیں اس کے سوا چارہ بھی نہ تھا۔ لیکن اگر تنقید نے اس میں غلطی نہیں کی ہے کہ وہ شے کو دو الگ الگ معنوں میں لیتی ہے، یعنی بہ حیثیت مظہر اور بہ حیثیت شے حقیقی، اگر اس کے عقلی تصورات کا استخراج صحیح ہے اور اس لیے اصول علّت اشیا پر صرف اس وقت عائد ہوتا ہے جب وہ پہلے معنی میں لی جائیں (یعنی معروضات تجربہ کی حیثیت رکھتی ہوں ورنہ وہی اشیا دوسرے معنی میں اس کے ماتحت نہیں ہوتیں) تو ہم اسی ارادے کو مظہر (مرئی فعل) کے اندر لازماً قانون فطرت کا پابند اور شے حقیقی کے اندر اُس سے آزاد یعنی مختار تصور کر سکتے ہیں اور اس میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔ اب اگرچہ ہم اپنے نفس کا بہ حیثیت شے حقیقی کے (تجربہ تو درکنار) خود عقل نظری سے بھی ادراک نہیں کر سکتے اور ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے، جسے ہم عالم محسوسات میں موثّر مانتے ہیں، اس کی صفت اختیار بھی معلوم نہیں کر سکتے (کیونکہ ایسی ہستی کا علم اس کی حقیقت کے لحاظ سے تعین زمانہ سے آزاد ہونا چاہیے اور یہ اس وجہ سے ناممکن ہے کہ ہمارے علم کی بنا مشاہدے پر نہیں رکھی جا سکتی) پھر بھی ہم اختیار کا تصور ضرور کر سکتے ہیں یعنی اس تصور میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا جب کہ ہم اپنی تنقید کے ذریعے سے ادراک کے دونوں طریقوں

(محسوس اور معقول) میں تفریق کر چکے ہیں اور اس کی بنا پر خالص عقلی تصورات اور ان سے ماخوذ ہونے والے بنیادی قضایا کی حدود مقرر کر چکے ہیں۔ مان لیجیے کہ اخلاقیات وجوباً پہلے سے اختیار کو ہمارے ارادے کی صفت تسلیم کرتی ہو اس لیے کہ وہ عملی بنیادی قضایا کو جو ہماری عقل میں پائے جاتے ہیں اس کے دیئے ہوئے معروضات کی حیثیت سے بدیہی طور پر پیش کرتی ہو اور یہ بغیر اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے ہوئے قطعاً ناممکن ہو۔ لیکن فرض کیجیے عقلِ نظری نے ثابت کر دیا ہو کہ اختیار کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اس صورت میں لازمی طور پر اخلاقیات کا یہ مسلّمہ عقلِ نظری کے اس اصول کے مقابلے میں نہ ٹھیر سکے گا جس کی ضد میں صریحی تناقض موجود ہو، چنانچہ اختیار اور اس کے ساتھ اخلاق بھی (جو اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا) فطرت کے مکانیکی نظام کے لیے اپنی جگہ خالی کر دے گا۔ مگر چونکہ اخلاقیات کو ثابت کرنے کے لیے صرف اتنا ہی چاہیے کہ اختیار کے تصور میں کوئی تناقض نہ ہو یعنی اس کا خیال کرنا ممکن ہو، یہ ضروری نہیں کہ اس کی مزید تحقیق بھی کی جائے، اور یہ اختیار (ایک دوسرے نقطۂ نظر سے) ہمارے کسی فعل کے مکانیکی سلسلے میں رکاوٹ نہیں پیدا کرتا اس لیے علم اخلاق اور علم طبیعی دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ کبھی حاصل نہ ہوتا اگر تنقید ہمیں پہلے یہ سبق نہ دے چکی ہوتی کہ اشیائے حقیقی سے ہمارا لاعلم ہونا ناگزیر ہے اور ہمارا علم نظری مظاہر تک محدود ہے۔ عقل نظری کے تنقیدی اصولوں کا یہ مثبت فائدہ خدا اور روح بسیط کے تصورات کے معاملے میں

بھی دکھایا جاسکتا ہو لیکن ہم اختصار کے خیال سے اِس بحث کو نظر انداز کرتے ہیں۔ غرض ہم خدا، اختیار اور بقائے روح کے تصوّرات کو اپنی عقل کے عملی استعمال کے لیے سرے سے فرض ہی نہیں کر سکتے، جب تک عقل نظری کا اپنی حد سے آگے معلومات رکھنے کا دعوےٰ باطل نہ کر دیا جائے اِس لیے کہ وہ اِن معلومات کے حاصل کرنے میں ایسے بنیادی قضایا سے کام لیتی ہو جن کا دائرہ اصل میں معروضاتِ تجربہ تک محدود ہو مگر وہ ان تصوّرات پر بھی عائد کیے جاتے ہیں جو تجربے کے معروض نہیں ہو سکتے یعنی سچ پوچھیے تو یہ قضایا ان تصوّرات کو بھی مظاہر بنا دیتے ہیں اور اس طرح عقلِ محض کی عملی توسیع کو نا ممکن قرار دیتے ہیں۔ پس ہمیں علم کو معزول کرنا پڑا تاکہ عقیدے کے لیے جگہ خالی ہو۔ سچ پوچھیے تو ما بعد الطبیعیات کی ادعائیت یعنی یہ زعم باطل کہ وہ بغیر عقلِ محض کی تنقید کے آگے بڑھ سکتی ہو، ہر دشمن اخلاق الحاد کی جڑ ہو جو ہمیشہ سراسر ادعائی ہوا کرتا ہو۔

غرض اُس ما بعد الطبیعیات کے لیے جو تنقید عقل محض کے مطابق مدوّن کی گئی ہو کچھ مشکل نہیں کہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک ترکہ چھوڑا جائے اور اس کا یہ تحفہ کوئی حقیر چیز نہیں خواہ ہم عقل کی اُس تربیت کو دیکھیں جو اُسے علم صحیح کی راہ اختیار کرنے سے حاصل ہوئی ہو اور اُس کا مقابلہ اُس سرگشتگی اور بے راہ روی سے کریں جس میں وہ تنقید کے بغیر مبتلا تھی، یا علم کے شائق نوجوانوں کے بہتر مصرف اوقات پر نظر ڈالیں جو بہت کمسنی میں مروّجہ ادعائیت کی شہ

یا کر ان چیزوں کے متعلق، جن کو وہ مطلق نہیں سمجھتے اور جنھیں وہ کیا دنیا میں کوئی بھی نہیں سمجھ سکتا، بے تکلف موشگافیاں کرتے ہیں بلکہ خود بھی نئے نظریے گھڑتے ہیں اور اس طرح ٹھوس علوم کی تحصیل کا موقع کھو دیتے ہیں۔ مگر اس کا سب سے گراں قدر فائدہ یہ ہے کہ مخالفین مذہب و اخلاق کے اعتراضات کا سقراطی طریقے سے یعنی حریف کی جہالت ثابت کر کے ہمیشہ کے لیے سدِ باب کر دیا جاتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ سے رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا مگر اسی کے ساتھ عقلِ محض کا ایک علم کلام بھی، جو اس کا فطری لازمہ ہے ہمیشہ پایا جائے گا۔ غرض فلسفے کی سب سے پہلی اور سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ اغلاط کا سرچشمہ قطعی طور پر بند کر کے اُن کے مضر اثرات کا خاتمہ کر دیا جائے۔

حدودِ علم کے اس اہم تغیر سے اور اس کمی سے جو علم نظری کے مفروضہ مقبوضات میں لازمی طور پر ہو جائے گی۔ انسانی معاملات پر اور اس فائدے پر جو دنیا اب تک عقلِ محض کی تعلیمات سے حاصل کرتی رہی ہے کوئی خراب اثر نہیں پڑے گا۔ نقصان صرف درسی فلسفے کے ٹھیکہ داروں کا ہے۔ عام لوگوں کا کوئی نقصان نہیں۔ میں کٹر سے کٹر اذعانی فلسفی سے پوچھتا ہوں کہ مدارس فلسفہ میں بقائے روح کی جو دلیل جوہر کے بسیط ہونے سے، یا ارادۂ انسانی کے مکانیکی نظامِ فطرت سے آزاد ہونے کی جو دلیل خارجی اور داخلی عملی وجوب کے باریک اور بے بنیاد فرق سے، یا خدا کے وجود کی جو دلیل موجودِ حقیقی کے تصور سے (یعنی ہر متغیر کے ممکن اور محرکِ اول کے واجب الوجود ہونے

سے) دی جاتی ہو یہ سب دلائل کبھی عام لوگوں تک پہنچی ہیں اور ان سے ان کے عقائد پر ذرہ برابر اثر بھی پڑا ہو؟ یہ نہ ہوا ہو اور نہ ہو سکتا ہو اس لیے کہ عام انسانی عقل فلسفیانہ غور و فکر کی موشگافیوں کو سلجھنے سے قاصر ہو۔ سچ پوچھیے تو عام لوگوں کا اعتقاد، جہاں تک وہ عقل پر مبنی ہو، صرف اس طرح متاثر ہوا ہو کہ انسان کی طبیعت کا مخصوص انداز تعیّن زمانہ سے (جو سراسر اس کی فطرت کے منافی ہو) کبھی مطمئن نہیں ہوتا اور اس سے آنے والی زندگی کی امید پیدا ہوتی ہو، فرائض اور خواہشات نفس کا واضح طور پر مقابلہ کرنے سے ارادے کی آزادی کا شعور ہوتا ہو، اور نظامِ عالم کی شاندار ترتیب، حسن اور حکومت کو دیکھ کر ایک حکیم اور قادر مطلق خالقِ عالم کا عقیدہ پیدا ہو جاتا ہو۔ نوعِ انسانی کی اس متاعِ عزیز میں کوئی کمی نہیں ہوتی بلکہ اس کی قدر اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہو کہ مدارسِ فلسفہ کو یہ سبق دیا جائے کہ جس معاملے کا تعلق عام لوگوں سے ہو اس میں اُن سے برتر اور وسیع تر معلومات رکھنے کا دعوےٰ نہ کرو جو (ہمارے احترام کے مستحق) عوام اس قدر آسانی سے حاصل کر لیتے ہیں بلکہ انھیں دلائل کی تہذیب و تکمیل پر اکتفا کرو جو عام طور پر قابل فہم اور اخلاقی مقاصد کے لیے کافی ہیں۔ غرض اس تغیر کا اثر صرف مدارس فلسفہ کے متکبرانہ دعوؤں پر پڑتا ہو جو چاہتے ہیں کہ اس معاملے میں بھی (جیسا کہ وہ اور معاملات میں بجا طور پر کرتے ہیں) اپنے آپ کو ان حقائق کا بلا شرکتِ غیرے عارف و حامل سمجھیں، عوام کو صرف ان کا استعمال سکھا دیں مگر ان کی کنجی اپنے ہی ہاتھ میں رکھیں

البتہ نظری فلسفی کے جو جائز حقوق ہیں ان کا خیال رکھا گیا ہے۔ وہ اب بھی ایک ایسے علم کا بلا شرکت غیرے حامل ہے جو عوام کے لیے مفید ہے، گو ان کو اس کی خبر نہیں یعنی تنقیدِ عقل محض کا۔ یہ علم عوام میں کبھی مقبول نہیں ہو سکتا اور اس کے مقبول ہونے کی ضرورت بھی نہیں۔ عوام کی سمجھ میں نہ تو اِن مفید حقائق کی دقیق دلیلیں آ سکتی ہیں اور نہ وہ اعتراضات جو ان پر کیے جاتے ہیں۔ مگر درسی فلسفے کو اور ہر اس شخص کو جو فلسفیانہ غور و فکر کی بلندی پر پہنچ سکتا ہے، لازماً ان دونوں چیزوں سے سابقہ پڑتا ہے اور اس کا فرض ہے کہ عقل نظری کے جائز استعمال کی تحقیق کرکے فلسفیوں کے ان شرمناک جھگڑوں کا قطعاً سدّباب کر دے جن کی عوام کو بھی کبھی نہ کبھی خبر ہو ہی جاتی ہے۔ مابعد الطبیعی فلسفیوں میں (اور اس حیثیت سے مذہبی پیشواؤں میں بھی) یہ جھگڑے تنقید کے نہ ہونے کی وجہ سے ناگزیر طور پر چھڑ جاتے ہیں اور بالآخر ان کی تعلیم کو غلط کر دیتے ہیں۔ اِس تنقید کے ذریعے سے ایک طرف مادیت، جبریت، الحاد، منکرانہ آزاد خیالی، جذبات پرستی اور توہم پرستی جو خاص و عام سب کے لیئے مُضر ثابت ہوتی ہیں اور دوسری طرف تصوّریت اور تشکیک، جن کا خطرہ عوام تک نہیں پہنچا بلکہ صرف مدارسِ فلسفہ تک محدود ہے، ان سب کی جڑ کٹ جاتی ہے اگر اربابِ حکومت اہلِ علم کے معاملات میں دخل دینا قرینِ مصلحت سمجھتے ہیں تو علوم اور عوام دونوں کے مفاد کے لحاظ سے یہ مناسب ہوگا۔ کہ وہ، ہمیں اِس تنقید کی، جس کے بغیر عقل کی جد و جہد محکم بنیاد پر قائم نہیں ہو سکتی۔ آزادی عطا کریں، بہ نسبت اس کے کہ وہ

مدارس فلسفہ کے مضحکہ انگیز استبداد کی حمایت کریں، جن کا قاعدہ ہو کہ جہاں کسی نے ان کے تارِ عنکبوت کو توڑا تو وہ خطرۂ عامہ کا شور مچا دیتے ہیں حالانکہ عوام کو ان کے مکڑی کے جالوں کی مطلق خبر نہیں اور وہ ان کی بربادی کو ہرگز محسوس نہیں کریں گے۔

یہ تنقید اِس اذعانی طریقے کی مخالف نہیں ہے جو عقلِ بدیہی معلومات کے دائرے میں علمی حیثیت سے اختیار کرتی ہے (کیونکہ یہ طریقہ تو لازمی طور پر اذعانی ہوتا ہے یعنی اِس میں مسلّمہ اصُولوں سے بدیہی طور پر استدلال کیا جاتا ہے) بلکہ اذعانیت کی مخالف ہے جس میں (فلسفیانہ) تصوّرات سے ان اُصولوں کے مطابق بدیہی استدلال کیا جاتا ہے جنھیں عقل مدّت سے بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اُس نے اِنھیں کِس طرح اور کِس حق کی بنا پر حاصِل کیا ہے، استعمال کرتی چلی آئی ہے۔ اذعانیت نام ہے اُس اذعانی طریقے کا جو عقل اپنی قوت کی پہلے سے تنقید کیے بغیر کام میں لاتی ہے۔ اس کی مخالفت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اُس لفّاظی اور سطحیت کی تائید کرتے ہیں جس نے عام پسند فلسفہ کا لقب اختیار کر رکھا ہے یا اِس تشکیک کی جو مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہی کر دیتی ہے بلکہ ہماری تنقید ایک تیاری ہے، جو بالفعل ضروری ہے۔ مابعد الطبیعیات کو باقاعدہ علم کی حیثیت سے نشو و نما دینے کے لیے اس علم میں لازمی طور پر اذعانی طریقہ اختیار کیا جائے گا مگر اس کے ساتھ سختی سے یہ شرط ہو گی کہ اِس کی تدوین باقاعدہ یعنی منطقی صحت کے ساتھ (نہ کہ عام پسند فلسفہ کی صورت میں) کی جائے۔ یہ شرط اِس لیے ناگزیر ہے کہ

کہ مابعد الطبیعیات اپنا کام بدیہی طور پر انجام دینا چاہتی ہو تاکہ عقلِ نظری کی پوری پوری تسکین ہو جائے۔ پس اُس منصوبے کو پورا کرنے کے لیے جو تنقید میں پیش کیا گیا ہے یعنی مابعد الطبیعیات کا آیندہ نظام مرتب کرنے کے لیے ہمیں سب سے بڑے اور مشہور اذعانی فلسفی وولف کے صحیح اور معیّن طریقہ پر عمل کرنا چاہیے (اسی کی بدولت اس نے جرمنی میں تحقیق و تکمیل کی روح پیدا کر دی اور وہ اب تک فنا نہیں ہوئی) جس نے سب سے پہلے یہ مثال قائم کی کہ کس طرح اصُولوں کی باقاعدہ تشخیص، تصورات کے واضح تعین، صحتِ استدلال کی کوشش اور استنباطِ نتائج میں عجلت نہ کرنے سے علمِ صحیح کی راہ اختیار کی جا سکتی ہے۔ وولف مابعد الطبیعیات کو اس راہ پر لگانے کے لیے نہایت موزوں تھا اگر اُسے یہ بات سوجھ گئی ہوتی کہ اس کے آلۂ کار یعنی عقلِ محض کو تنقید کے ذریعے اس کام کے لیے تیار کر لے۔ یہ کوتاہی اُس کی نہیں بلکہ اس کے عہد کے اذعانی طرزِ خیال کی تھی اور اس معاملے میں اس کے ہم عصر اور پیشہ ور فلسفی ایک دوسرے کو الزام نہیں دے سکتے۔ جو لوگ وولف کے طرزِ استدلال اور اس کے ساتھ تنقیدِ عقلِ محض کے طریقے کو رد کرتے ہیں وہ کام کو کھیل، یقین کو گمان، اور فلسفے کو خیال پرستی بنانا چاہتے ہیں۔

اِس طبعِ ثانی کے موقع سے فائدہ اٹھا کر میں نے حتی الامکان اُس دقت اور ابہام کو رفع کر دیا ہے، جس سے غالباً وہ غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہوں گی جو ایک حد تک میرے قصور کی وجہ سے

بعض فہمیدہ حضرات کو اس کتاب پر تبصرہ کرتے وقت پیش آئیں۔ خود قضایا اور ان کے استدلال، اور کتاب کے خاکے کی ترتیب و تکمیل میں مجھے کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑی اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ کتاب کو ناظرین کے سامنے پیش کرنے سے پہلے میں ایک مدت تک اُس پر غور کر چکا تھا اور کچھ یہ ہے کہ اس کی موضوع عقلِ محض، خود اپنی نوعیّت کے لحاظ سے ایک جسم نامی کی سی عضوی ساخت رکھتی ہے یعنی اِس کا ہر جزو کل اجزا کا اور کل اجزا ہر جز کے محتاج ہیں۔ اِس لیے اگر اِس کے استعمال میں ذرا سی بھی غلطی ہو تو فوراً ظاہر ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس نظام میں آئندہ بھی کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ میرا یہ وثوق خود بینی کی وجہ سے نہیں بلکہ اِس تجربے کی شہادت پر مبنی ہے کہ خواہ ہم عقلِ محض کے ایک ادنٰے جزو سے کُل کی طرف بڑھیں یا کُل سے (جو عقل کے عملی مقصد کی صورت میں دیا ہوا ہے) ہر جز کی طرف رجوع کریں، نتیجہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہے اور خفیف سے تغیر سے نہ صرف اِس نظام میں بلکہ عام انسانی عقل میں فوراً طرح طرح کے تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔ البتہ تشریح اور تفصیل کے معاملے میں[1] ابھی بہت کچھ کرنا ہے اور میں نے اس ایڈیشن

---

[1] اصل میں جو اضافہ گو وہ صرف طرزِ استدلال تک محدود ہے، میں نے کیا ہے۔ وہ نفسیاتی تصورات کی ایک نئی تردید اور خارجی مشاہدے کی معروفیت کا ثبوت ہے (جس کے سوا اور کوئی ثبوت ممکن نہیں) یہ تصوریت مابعد الطبیعیات

بقیہ بر صفحہ آئندہ

یں متعدد ترمیمیں کی ہیں تاکہ حسیات کے حصّہ، خصوصاً زمانے کے تصور میں اور عقلی تصورات کے بیان میں جو ابہام پایا جاتا ہے، عقلِ محض کے بنیادی قضایا کے ثبوت میں جو کمی بتائی جاتی ہے اور عقلی نفسیات کے مغالطوں کی بحث میں جو غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، وہ دور ہو جائیں۔ یہ ساری ترمیمیں یہیں تک (یعنی قبل تجربی علم کلام کے پہلے حصّے تک) محدود ہیں۔ اس سے آگے میں نے کوئی تبدیلی نہیں کی اس لیے کہ ایک تو وقت کم تھا، دوسرے بقیہ کتاب کے متعلق واقف فن اور بے تعصب نقادوں کی کوئی غلط فہمی میرے علم میں نہیں آئی۔ اگرچہ یہاں ان حضرات کی تعریف، جس کے وہ مستحق ہیں، کرنے کا موقع نہیں ہے لیکن وہ خود دیکھیں گے کہ میں نے ان کی تنبیہات کا مناسب موقعوں پر خیال رکھا ہے۔

بقیہ صفحہ ماسبق

کے اہم مقصد کے لحاظ سے کتنی ہی بے ضرر سمجھی جائے (حالانکہ اصل میں وہ اس لحاظ سے بھی بے ضرر نہیں ہے) مگر فلسفے کے لیے اور عام انسانی عقل کے لیے شرم کی بات ہے کہ ہمیں خارجی اشیا کا وجود (جس سے ہم اپنی کل معلومات کا، یہاں تک کہ داخلی معلومات کا بھی، مواد حاصل کرتے ہیں محض عقیدے کی بنا پر تسلیم کرنا پڑے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہو تو ہم اس کا کوئی معقول ثبوت نہ دے سکیں۔ چونکہ اس ثبوت کے الفاظ میں (ص.....) تیسری سطر سے چھٹی سطر تک کسی قدر ابہام پایا جاتا ہے اس لیے میری التجا ہے کہ اس جملے کو اس طرح پڑھیے، مگر یہ وجود مستقل محض میرا داخلی مشاہدہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ میرے وجود کے کل تعیّنات جو میرے اندر

بقیہ صفحہ آئندہ

البتہ اِس اصلاح کی وجہ سے ناظرین کا تھوڑا سا نقصان بھی ہوگا۔ جس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ وہ نقصان یہ ہو کہ متعدد ٹکڑے، جو مضمون کی تکمیل کے لیے تو ضروری نہیں تھے مگر اِن کا نہ ہونا پڑھنے والوں کو ناگوار ہوا ہوگا کیونکہ وہ اور باتوں کے لحاظ سے کارآمد ہو سکتے تھے، یا تو بالکل نکال دیے گئے یا بہت مختصر کر دیے گئے تاکہ عبارت زیادہ چست اور واضح ہو جائے۔ قضایا اور اِن کی دلائل میں مطلق تبدیلی نہیں ہوئی ہو مگر طرزِ بیان جا بجا پہلے کے مقابلے میں اس قدر مختلف ہو کہ بیچ میں جملہ ہائے معترضہ کے لانے سے کام نہیں چل سکتا تھا۔ یہ تھوڑا سا نقصان یوں بھی پورا ہو سکتا ہو کہ جب جی چاہے پہلے اڈیشن سے مقابلہ کر لیجیے اور

بقیہ صفحہ ما سبق

پائے جا سکتے ہیں، بجائے خود ایک اپنے سے مختلف وجودِ مستقل کے محتاج ہیں، تاکہ اس کی نسبت سے ان کا تغیّر یعنی میرا وجود زمانے کے اندر معیّن کیا جا سکے شاید کوئی شخص اس ثبوت کی تردید میں یہ کہے کہ جو کچھ میرے نفس کے اندر ہو یعنی میرا اشیائے خارجی کا ادراک، اِس کا تو مجھے بلاواسطہ شعور ہوتا ہو، اِس لیے یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے جوڑ کی کوئی چیز خارج میں موجود ہی یا نہیں۔ مگر اصل میں مجھے زمانے کے اندر اپنے وجود کا (اور اسی کے ساتھ اس کا کہ یہ وجود زمانے کے اندر ہی متعیّن ہو سکتا ہو) جو شعور ہوتا ہو وہ داخلی تجربے سے ہوتا ہو اور یہ صرف میرے ادراک کا شعور نہیں بلکہ میرے وجود کا شعورِ تجربی ہو۔ اِس وجود کا تعیّن صرف ایک ایسی چیز کی نسبت سے ہو سکتا ہو جو میری ہستی سے مربوط اور خارج میں موجود ہو۔ پس

بقیہ صفحہ برآئندہ

پھر مجھے یہ اُمید ہی کہ موجودہ اڈیشن میں عبارت کی چستی اور وضاحت اس کا نعم البدل ثابت ہوگی۔ میں نے بہت سی شائع شدہ تحریروں (بعض کتابوں کی تنقیدوں اور بعض مستقل تصانیف) میں شکر اور مسرت کے ساتھ یہ محسوس کیا ہی کہ تحقیق و تکمیل کی روح جو ہنی میں اب تک فنا نہیں ہوئی بلکہ صرف اس فیشن کی وجہ سے، کہ خداداد قابلیت کے زعم میں فلسفیانہ غور و فکر کو قواعد و ضوابط سے آزاد رکھا جائے، کچھ عرصہ کے لیے دب گئی ہی اور تنقید کی کٹھن راہ جو عقل محض کے باضابطہ پایدار اور نہایت ضروری علم تک پہنچاتی ہی، باہمت اور روشن دماغ اشخاص کو منزلِ مقصود تک پہنچنے سے نہیں روک سکی۔ اُن لائق حضرات پر، جو دقتِ فکر کے ساتھ سلاست بیاں بھی

بقیہ صفحۂ ماسبق

زمانے کے اندر میرے شعور کا وجود ایک خارجی شے کے شعور سے متحد ہی اور یہ محض گمان نہیں بلکہ تجربہ ہی، تخیل نہیں بلکہ حس ہی، جس نے خارجی اشیا کو میرے داخلی احساس کے ساتھ لازمی طور پر مربوط کر رکھا ہی اس لیے کہ خارجی حس بجائے خود مشاہدے کو کسی موجود فی الخارج کی طرف منسوب کرنے کا نام ہی اور اس موجود کا خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہونا اس پر موقوف ہی کہ وہ داخلی تجربے سے لازمی طور پر مربوط ہو یعنی داخلی تجربہ بغیر اس کے ممکن ہی نہ ہو اور حقیقت میں ایسا ہی ہی۔ اگر میں اپنے اس عقلی شعور کے ساتھ کہ "میں موجود ہوں" (جو میری کل تصدیقات اور افعال ذہنی میں پایا جاتا ہی) عقلی مشاہدے کے ذریعے سے اپنی ہستی کا تعین بھی کر سکتا تو کسی خارجی شے سے تعلق رکھنے کا شعور اس کے لیے لازمی نہ ہوتا۔ اب صورت یہ ہی کہ یہ عقلی شعور تو پہلے سے موجود ہی مگر وہ

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

رکھتے ہیں (اور یہی چیز مجھے اپنے آپ میں نظر نہیں آتی) میں یہ کام چھوڑتا ہوں کہ وضاحت کی کمی کو جو میری تحریر میں جا بجا پائی جاتی ہو، پورا کر دیں اس لیے کہ موجودہ صورت میں اگر میری دلائل کی تردید کی جائے تو یہ کوئی خطرناک چیز نہیں مگر یہ ضرور خطرناک ہو کہ لوگ میرا مطلب نہ سمجھیں۔ اپنی طرف سے میں مناظرے میں نہیں الجھوں گا البتہ موافقین و مخالفین کے جملہ اشارات پر احتیاط سے غور کروں گا تاکہ آیندہ اس تمہید کی بنا پر نظامِ فلسفہ مرتب کرنے میں ان سے فائدہ اٹھاؤں۔ چونکہ میں اس کام کے دوران میں خاصہ بوڑھا ہو گیا ہوں (اس مہینے میں چونسٹھواں سال شروع ہو گیا ہو) اس لئے اگر مجھے اپنا یہ منصوبہ پورا کرنا ہو کہ عقلِ محض اور عقلِ عملی کی تنقید کو صحیح

بقیہ صفحۂ ماسبق

داخلی مشاہدہ جو میرے وجود کے تعین کے لیے ضروری ہو، محسوسات میں داخل اور تعینِ زمانہ کا پابند ہو اور یہ تعین اور اس کے ساتھ داخلی تجربہ ایک وجود مستقل کا محتاج ہو جو میرے اندر نہیں ہو پس لازماً کسی خارجی شو میں ہو جس سے میں اپنا تعلق ماننے پر مجبور ہوں۔ غرض تجربے کے ممکن ہونے کے لیے خارجی حس کی حقیقت کا داخلی حس کی حقیقت کے ساتھ مربوط ہونا لازمی ہو یعنی مجھے اس بات کا بھی اسی قدر یقینی شعور ہو کہ خارجی اشیا جن سے میں اپنی حس کو منسوب کرتا ہوں، وجود رکھتی ہیں۔ جتنا اس بات کا ہو کہ میں خود تعین زمانہ کے ساتھ وجود رکھتا ہوں۔ اب رہی یہ بات کہ کن مشاہدات کے جوڑ کی خارجی اشیا واقعی موجود ہیں جو خارجی حس سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ تخیل سے، اس کا فیصلہ ہر انفرادی صورت میں ان اصولوں کے مطابق ہونا چاہیے جن سے تجربہ (جس میں داخلی تجربہ بھی شامل ہی

بقیہ بر صفحۂ آیندہ

ثابت کرتے ہوئے فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ اخلاق کا مابعدالطبیعی نظام
مدّون کروں تو مجھے اپنا وقت کفائت کے ساتھ صرف کرنا چاہیے اور
اس کا منتظر رہنا چاہیے کہ اس کتاب میں جو مقامات ابتدا میں ناگزیر
طور پر مبہم معلوم ہوں گے ان کی توضیح، اور بہ حیثیت مجموعی اس
کی تائید وہ حضرات کریں جنھوں نے اس پر عبور حاصل کر لیا ہے۔
ہر فلسفیانہ تصنیف میں کہیں کہیں پر حملے کی گنجائش ہوتی ہے، اس لیے
کہ وہ ریاضی کی تصنیف کی طرح زرہ بکتر پہن کر نہیں نکلتی، مگر اس
سے من حیث المجموع اس کے نظامِ ترکیبی کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔
لیکن جب وہ تصنیف نئی ہو تو بہت کم لوگ اس پر عبور حاصل
کرنے کی قابلیت، اور ان سے بھی کم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس

بقیہ صفحۂ ما سبق
اور تخیّل میں تمیز کی جاتی ہے مگر اس کی بنیاد ہمیشہ اس قضیئے پر ہو گی کہ خارجی
تجربہ حقیقی وجود رکھتا ہے۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا چاہیے کہ کسی وجودِ مستقل کا
ادراک اور چیز ہے، اور ادراکِ مستقل اور چیز ہے اس لیے کہ اس ادراک بلکہ ہمارے تمام ادراکات یہاں
تک کہ مادّے کے ادراک میں بھی بہت کچھ تغیّر واقع ہو سکتا ہے اور اس کی بنا ضرور
کسی وجودِ مستقل پر ہے جو یقیناً ہمارے کل ادراکات سے مختلف اور خارجی
شے ہے، جس کا وجود خود ہماری ہستی کے تعیّن میں لازمی طور پر شامل ہے اور
ان دونوں سے مل کر ایک واحد تجربہ بنتا ہے۔ یہ تجربہ داخلی طور پر واقع نہیں
ہو سکتا تھا۔ اگر (ایک حد تک) خارج میں واقع نہ ہوتا۔ اس کی مزید توجیہہ
یہاں نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح جیسے ہم اس کی توجیہہ نہیں کر سکتے کہ ہم
کیوں کر زمانے میں ایک قائم عنصر خیال کرتے ہیں۔ جس کا مقابلہ بدلنے
بقیہ صفحہ پر آئندہ

سے لیے کہ اکثر حضرات کو ہر تجدید اپنی مصلحتوں کے خلاف معلوم ہوتی ہی۔ جو کتابیں آزادی سے لکھی گئی ہوں، ان میں اگر کوئی شخص جستہ جستہ فقروں کو سیاق عبارت سے الگ کرکے ان کا مقابلہ کرے تو وہ ظاہری تناقض دکھا سکتا ہی جس کی وجہ سے یہ کتابیں ان لوگوں کی نظر میں جو دوسروں کی رائے پر بھروسا کرتے ہیں، ناقص قرار پاتی ہیں حالانکہ جس کسی نے نفسِ مطلب کو مجموعی طور پر سمجھ لیا ہی، وُہ اس تناقض کو آسانی سے رفع کرسکتا ہی۔ لیکن اگر کوئی نظریہ بجائے خود صحیح اور محکم ہی تو جو ردّ و قدح ابتدا میں اُس کے لیے نہایت خطرناک معلوم ہوتی ہی۔ اُسی سے آگے چل کر یہ فائدہ ہوتا ہی کہ اس نظریے کی ناہمواریاں دُور ہوجاتی ہیں اور اگر بے تعصّب اور روشن دماغ حضرات جو حقیقت میں قبولِ عام کی سند رکھتے ہیں اِس کی طرف متوجّہ ہوجائیں تو اِس میں وہ سلاست اور لطافت بھی پیدا ہوجاتی ہی، جس کی ضرورت ہی۔

کوئنگسبرگ۔ اپریل ۱۷۸۷ء

بقیہ صفحہ ماسبق

والے عنصر سے کرنے سے تغیّر کا تصوّر پیدا ہوتا ہی۔

مقدمہ

بدیہی اور تجربی علم کا فرق

(۱)

اس میں زرا بھی شبہہ نہیں کہ ہمارا کُل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ ہماری قوت ادراک کو فعل میں لانے والا سوا اُن معروضات کے اور کیا ہو سکتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتے ہیں، ایک طرف خود ادراکات پیدا کرتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے ذہن کو تحریک دیتے ہیں کہ ان ادراکات کا باہم مقابلہ کرکے انھیں ایک دوسرے سے جوڑے یا الگ کرے اور اس طرح حسی ارتسامات کے مادۂ خام کو گھڑ کر معروضات کا علم بنائے، جسے تجربہ کہتے ہیں اس لیے زمانے کے لحاظ سے ہمارا کوئی علم تجربے سے مقدّم نہیں ہو سکتا۔

مگر اس بات سے کہ ہمارا کل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ کل علم کا ماخذ بھی تجربہ ہی ہو۔ ممکن ہے کہ خود ہمارا تجربہ مرکب ہو اُس جُزسے جو ہم ارتسامات کے ذریعے حاصل کرتے ہیں اور اُس جُز سے جو ہماری قوتِ ادراک (حسّی ارتسامات کی محض تحریک سے) اپنی طرف سے اضافہ کرتی ہو اور شاید ہم اس اضافے میں اور علم کے اصل مادّے میں اُس وقت تک امتیاز نہ کر سکتے ہوں جب تک کہ مدتوں کی مشق سے ہم اس فرق کی طرف توجہ نہ کرنے لگیں اور ہم میں ان دونوں اجزا کو ایک دوسرے سے الگ

کرنے کا سلیقہ نہ پیدا ہو جائے۔

غرض یہ مسئلہ کہ کوئی ایسا علم بھی ہوتا ہے جس میں تجربے کا بلکہ کسی قسم کے حسیّ ادراک کا میل نہ ہو، سرسری طور پر حل ہونے والا نہیں بلکہ زیادہ غور و فکر کا محتاج ہے۔ ایسا علم بدیہی کہلاتا ہے اور تجربی علم سے یعنی اُس علم سے جس کا ماخذ تجربہ ہے، جُدا سمجھا جاتا ہے۔

مگر ابھی تک بدیہی علم کا تصوّر اس قدر متعیّن نہیں ہے کہ زیر بحث مسئلے کو کماحقہٗ واضح کر سکے۔ لوگ اکثر اس علم کے متعلق جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے کہہ دیا کرتے ہیں ہم اسے بدیہی طور پر حاصل کرتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے گھر کی بنیادیں کھود ڈالے، تو لوگ کہتے ہیں وہ یہ بات بدیہی طور پر معلوم کر سکتا تھا کہ مکان گر پڑے گا۔ یعنی اُسے اس تجربے کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مکان کو واقعی گرتا ہُوا دیکھے۔ لیکن اگر غور کیجیے تو یہ شخص بالکل بدیہی طور پر تو یہ بات ہرگز نہیں جان سکتا تھا یہ حقیقت کہ اجسام ثقل رکھتے ہیں اور سہارے کے ہٹا لینے کے بعد گر پڑتے ہیں اُسے تجربے ہی سے معلوم ہو سکتی تھی۔

اِس لیے ہم بدیہی علم صرف اُسی کو کہیں گے جو کسی مخصوص تجربے سے نہیں بلکہ مطلقاً تجربے سے آزاد ہو۔ اس کی ضد تجربی علم ہے یعنی وہ علم جو صرف تجربے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ بدیہی معلومات میں سے وہ جن میں تجربے کا ذرا بھی لگاؤ نہ ہو، خالص بدیہی کہلاتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ ہر تغیّر کی کوئی علّت ہوتی ہے بدیہی تو ہے مگر خالص بدیہی نہیں ہے اس لیے کہ تغیّر ایک ایسا تصوّر ہے جو صرف تجربے ہی سے

اخذ کیا جا سکتا ہو۔

(۲)

ہم بعض چیزوں کا بدیہی علم رکھتے ہیں اور عام ذہن بھی کبھی اس علم سے خالی نہیں ہوتا

ایک علامت نہایت اہم ہو جس کے ذریعے سے ہم خالص بدیہی علم اور تجربی علم میں یقینی طور پر امتیاز کر سکتے ہیں۔ تجربہ ہمیں یہ تو بتاتا ہو کہ فلاں چیز ایسی ہو مگر یہ نہیں بتاتا کہ وہ جیسی ہو اُس سے مختلف نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے اولاً اگر کوئی قضیّہ ایسا ہو جس کے خیال کے ساتھ ہی اُس کے وجوب کا بھی خیال آئے تو وہ ایک بدیہی تصدیق ہو اور اگر مزید براں وہ قضیّہ سوا ایسے قضیّہ کے جو خود بھی بدیہی وجوب رکھتا ہو کسی اور سے مستنبط نہ ہو تو اسے خالص بدیہی یا مطلق بدیہی تصدیق کہیں گے ثانیاً، تجربے کی تصدیقات میں کبھی حقیقی یا قطعی کلّیت نہیں ہوتی، بلکہ صرف فرضی یا اضافی کلّیت (جو استقرا پر مبنی ہوتی ہو) اصل میں اس موقع پر یہ کہنا چاہیے کہ ہمارے اِس وقت تک کے تجربے کے مطابق فلاں قاعدے کا کوئی استثنا نہیں ہو۔ اس لیے اگر کسی تصدیق میں قطعی کلّیت پائی جائے یعنی اس میں کسی استثنا کا امکان نہ سمجھا جائے تو وہ تجربے سے ماخوذ نہیں ہو بلکہ مطلق بدیہی ہو۔ غرض تجربی کلّیت اِس کے سوا کچھ نہیں کہ جو بات اکثر صورتوں میں صحیح ہوتی ہو اُسے ہم من مانے طریقے سے کُل صورتوں میں صحیح فرض کر لیتے ہیں، مثلاً یہ قضیّہ کہ کُل اجسام ثقل رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اِس کے جب کبھی

تصدیق میں لازمی طور پر قطعی کلیت پائی جائے تو وہ ایک مخصوص ماخذ علم یعنی بدیہی قوت ادراک پر دلالت کرتی ہے۔ غرض وجوب اور قطعی کلّیت بدیہی علم کی دو یقینی علامتیں ہیں اور یہ ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں لیکن چونکہ تصدیقات کے استعمال میں لوگ اکثر آسانی کے لحاظ سے ان کی تجربی محدودیت کو امکان کہ دیتے ہیں یا بعض اوقات اس غیر محدود کلّیت کو جو کسی تصدیق کی طرف منسوب کی جاتی ہے، زیادہ واضح کرنے کے لیے وجوب سے تعبیر کرتے ہیں اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان دونوں علامتوں یعنی وجوب اور کلّیت سے، جن میں سے ہر ایک بجائے خود ہدایت کی قطعی علامت ہے، سوچ سمجھ کر الگ الگ کام لیں۔ یہ بات کہ ذہن انسانی میں واقعی اس قسم کی خالص بدیہی تصدیقات موجود ہیں جو قطعی کلّیت رکھتی ہیں، آسانی سے دکھائی جا سکتی ہے۔ اگر آپ اس کی مثال علوم مخصوصہ سے چاہتے ہیں تو ذرا ریاضی کی قضایا پر غور فرمائیے اور اگر عام ذہنی نظریات سے کوئی مثال مطلوب ہے تو اس قضیے کو لے لیجیے کہ ہر تغیر کی کوئی علّت ہونی ضروری ہے۔ آخر الذکر مثال میں علّت کے تصور کے اندر معلول سے لازمی تعلق اس قدر صریحی طور پر موجود ہے اور اس قضیے میں ایسی قطعی کلّیت پائی جاتی ہے کہ اگر ہم ہیوم کی طرح اس کی یہ توجیہ کریں کہ ایک واقعے کو بارہا دوسرے سے پہلے واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر ہمیں دونوں کے تصورمیں تعلق پیدا کرنے کی عادت ہو جاتی ہے (یعنی ان دونوں کا لازمی تعلق محض داخلی ہے) تو پھر یہ کلیہ کلیہ ہی نہیں رہتا۔ سچ پوچھیے تو اس بات کا ثبوت کہ ہمارے ذہن میں واقعی خالص بدیہی تصدیقات

موجود ہیں، ہم اِس قسم کی مثالوں کے بغیر اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ خود تجربے کا امکان ہی ان تصدیقات پر موقوف ہے۔ اس لیے کہ تجربے میں یہ یقینیت کہاں سے آجاتی اگر وہ قاعدے جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہے خود بھی تجربی ہوتے یعنی ان میں بجائے وجوب کے صرف امکان پایا جاتا۔ اگر ایسی صورت ہوتی تو وہ کبھی بنیادی اصول نہیں مانے جا سکتے تھے۔ مگر یہاں ہم اسی پر اکتفا کریں گے کہ اپنی قوتِ ادراک کے بدیہی عمل کو مع اُس کی علامتوں کے ایک حقیقت واقعہ کی حیثیت سے بیان کر دیں۔ نہ صرف تصدیقات بلکہ بعض تصوّرات بھی اپنے ماخذ کے لحاظ سے بدیہی ہوتے ہیں۔ آپ کے ذہن میں جسم کا جو بدیہی تصوّر ہے، اُس میں سے تمام اجزا یعنی رنگ، سختی، نرمی یہاں تک کہ ٹھوس پن بھی دُور کر دیجیے، پھر بھی مکان باقی رہ جاتا ہے جسے اس جسم نے (جو اب بالکل غائب ہو گیا ہے) گھیر رکھا تھا اس لیے کہ مکان کو تو آپ کسی طرح معدوم تصوّر کر ہی نہیں سکتے۔ اسی طرح جب آپ کسی مجسّم یا غیر مجسّم معروض سے اس کی تمام صفات الگ کر دیں تب بھی اُس کی وہ خاصیت باقی رہے گی جس کی بنا پر آپ اس کا تصوّر جوہر یا عرض کی حیثیت سے کرتے ہیں اور اس تصوّر میں محض معروض کے تصوّر سے زیادہ تعیّن ہے۔ اس لیے آپ کو اس وجوب کی بنا پر جو اس تصوّر میں پایا جاتا ہے، یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ماخذ آپ کی بدیہی قوتِ ادراک ہے۔

(۳)
فلسفے کو ایک ایسے علم کی ضرورت ہے جو کل بدیہی معلومات کے امکان، اصول اور حدود کا تعین کرتا ہے

جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہے اُس سے کہیں زیادہ معنی خیز یہ امر ہے کہ بعض معلومات ہمارے تمام امکانی تجربے کی حدود سے بڑھ جاتے ہیں اور ایسے تصورات کے ذریعے سے، جن کا کوئی معروف متقابل تجربے میں موجود نہیں ہے، بظاہر ہماری تصدیقات کے دائرے کو تجربے کی حدود سے زیادہ وسیع کر دیتے ہیں۔

اُسی سرحدِ علم میں جو محسوسات سے ماورا ہے، جہاں نہ تجربہ ہماری رہنمائی کر سکتا ہے اور نہ تائید، عقل ایسے مسائل پر غور کرتی ہے جنھیں ہم ان سب معلومات سے اہم تر اور مقصد کے لحاظ سے برتر سمجھتے ہیں جو ہمارا ذہن مظاہر کے میدان میں حاصل کر سکتا ہے۔ گو اس راہ میں ہر قدم پر لغزش کا خطرہ ہے پھر بھی ہمیں ان سب خطروں کا مقابلہ کرنا گوارا ہے مگر یہ گوارا نہیں کہ اس دلچسپ تحقیقات کو حقیر اور ناقابلِ توجہ سمجھ کر چھوڑ بیٹھیں۔ یہ مسائل جن پر غور کرنا عقلِ محض کے لیے ناگزیر ہے، خدا، اختیار اور بقائے روح کے مسائل ہیں۔ وہ علم جس کا مقصد اپنے تمام ساز و سامان کے ساتھ اُنھیں مسائل کا حل کرنا ہے، مابعد الطبیعیات کہلاتا ہے اور اس کا طریقِ عمل ابتدا میں ادعائی ہوتا ہے یعنی وہ اس بات کی تحقیقات کیے بغیر کہ عقل اتنے بڑے کام کی قابلیت بھی رکھتی ہے یا نہیں، وثوق کے ساتھ اسے انجام دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

بظاہر یہ ایک قدرتی بات ہو کہ جب انسان تجربے کی بنیاد کو چھوڑ چکا ہو تو وہ یہ نہیں کرے گا کہ اُن معلومات سے (جن کے متعلق وُہ نہیں جانتا کہ کہاں سے حاصل ہوئے ہیں، اور ان اصُولوں کے بھروسے پر جن کا ماخذ اُنھیں معلوم نہیں، فوراً ایک عمارت بنا کر کھڑی کر دے بغیر اس کے کہ اس نے احتیاط کے ساتھ تحقیقات کرکے اِس کی ایک مضبوط بنیاد قائم کر دی ہو بلکہ وُہ ابتدا ہی میں یہ سوال اُٹھائے گا کہ آخر ہمارے ذہن کو یہ بدیہی معلومات کیوں کر حاصل ہوئے ہیں، ان کی حدود کیا ہیں اور وہ کس حد تک مستند ہیں اور کیا قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ حقیقت میں اگر قدرتی کے معنی معقول اور پسندیدہ کے لیے جائیں تو اس سے زیادہ قدرتی بات اور کیا ہو سکتی ہو۔ لیکن اگر قدرتی سے مراد وہ طریقہ ہو جو عموماً اختیار کیا جاتا ہو تو پھر یہ بالکل قدرتی امر ہو کہ وہ سوال جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہو) مدّت تک نہیں اٹھایا گیا۔ اس لیے کہ ان بدیہی معلومات کا ایک حصّہ جو ریاضی کہلاتا ہو، قدیم زمانے سے قابلِ وثوق سمجھا جاتا ہو اور اس سے یہ توقع پیدا ہوتی ہو کہ اس قسم کی اور معلومات بھی، اگرچہ ان کی ماہیت بالکل مختلف ہو، قابلِ وثوق ہوں گی۔ اس کے علاوہ جب انسان تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائے تو اُسے اطمینان ہو جاتا ہو کہ تجربہ اس کی تردید نہیں کر سکتا۔ انسان کے لیے اپنے علم کی توسیع کا خیال اس قدر کشش رکھتا ہو کہ جب تک کوئی صریح تناقض اُس کی راہ میں حائل نہ ہو، وُہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہو۔ اپنی من گھڑت میں احتیاط سے کام لے کر تناقض سے بچ جاتا ہو، اگرچہ وہ رہتی پھر

پھر بھی من گھڑت ہی ہو۔ ریاضی ہمارے سامنے ایک درخشاں
مثال پیش کرتی ہو کہ ہم تجربے سے آزاد رہ کر بدیہی علم کے دائرے
کو کس قدر وسیع کر سکتے ہیں۔ اصل میں ریاضی معروضات اور معلومات
سے صرف اُسی حد تک تعلّق رکھتی ہو جہاں تک وہ مشاہدے میں
آسکیں۔ مگر اس بات کو لوگ آسانی سے نظر انداز کر جاتے ہیں کیونکہ
مشاہدہ خود بھی بدیہی ہو سکتا ہو اور وہ اس میں اور خالص تصوّر میں تمیز
نہیں کرتے۔ عقل کی قوت کا یہ ثبوت دیکھ کر اور اُس سے دھوکا کھاکر
توسیعِ علم کی آرزو کی کوئی حد نہیں رہتی۔ جب ایک سبک پیکر
کبوتر ہوا میں لہریں لے رہا ہو اور اس کی مزاحمت کو محسوس کر
رہا ہو تو کوئی تعجب نہیں اُس کے دل میں یہ خیال آئے کہ ہوا
سے خالی مکان میں اُس کی پرواز اور بھی زیادہ کامیاب ہوگی۔
اسی طرح افلاطون نے عالمِ محسوسات کو اس لیے چھوڑ دیا کہ وہ
ذہن کو ایک تنگ دائرے میں مقیّد رکھتا ہو اور اعیان کے پروں
پر اُڑتا ہوا اس کے ماوراء عقلِ محض کے خلا میں جا پہنچا۔ اس نے اس
پر غور نہیں کیا کہ اپنی تمام سعی کے ذریعے سے وہ ذرا بھی آگے
نہیں بڑھ سکا اس لیے کہ اس کی راہ میں کوئی مزاحمت ہی نہ تھی
جس پر غالب آنے کے لیے وہ اپنے پروں کو بھینچتا اور اپنی قوت پرواز
کو صرف کرتا اور اس طرح عقل کو آگے بڑھا کر لے جاتا مگر عقلِ انسانی
کی خیال آرائی کا عموماً یہی حشر ہوتا ہو کہ عمارت تو فوراً کھڑی
ہو جاتی ہو مگر یہ تحقیقات اس کے بعد کی جاتی ہو کہ عمارت کی بنیاد بھی
مضبوطی سے رکھی گئی ہو یا نہیں۔ پھر ہر قسم کی تاویلیں تلاش کی جاتی ہیں۔

تاکہ ہمیں عمارت کے استحکام کا اطمینان دلایا جائے یا سرے سے
اس خطرناک بعد از وقت تحقیقات ہی کو ٹال دیا جائے ۔ جو چیز اس
عمارت کی تعمیر کے دوران میں ہمیں فکر اور شبہ سے آزاد رکھتی
ہے اور ظاہری استحکام سے ہمارے دل کو لبھاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہماری
عقل کی جد وجہد کا ایک بڑا حصّہ، شاید سب سے بڑا حصّہ، اُن
تصوّرات کی تحلیل پر مشتمل ہے جو ہم معروضات کے متعلّق رکھتے ہیں
اس طرح ہم کو بہت سے معلومات حاصل ہوتے ہیں، جن میں صرف
اس مفہوم کی توضیح اور تشریح ہوتی ہے جو (مبہم طور پر) ہمارے
تصوّرات میں پہلے سے موجود ہے، گو یہ معلومات معنوی حیثیت
سے ہمارے تصورات کو توسیع نہیں دیتے بلکہ صرف ان کی تحلیل
کر دیتے ہیں لیکن صوری حیثیت سے نئے معلومات کے برابر سمجھے
جاتے ہیں۔ چونکہ اس عمل کے ذریعے سے واقعی بدیہی علم حاصل
ہوتا ہے جو یقینی اور مفید ہے اس لیے عقل بغیر محسوس کیے
ہوئے، اس بدیہی علم کے نام سے، بالکل دوسری قسم کی
تصدیقات ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے، جس میں ایک دیے
ہوئے تصوّر کے ساتھ، دوسرا نیا تصوّر بغیر تجربے کی مدد
کے جوڑ دیا جاتا ہے حالانکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ تصور اس
کے پاس کہاں سے آیا، بلکہ ہمارے ذہن میں یہ سوال ہی
پیدا نہیں ہوا۔ اس لیے میں ابتدا ہی میں معلومات کی ان
دونوں قسموں کے فرق سے بحث کرتا ہوں۔

(۴)
تحلیلی اور ترکیبی تصدیقات کا فرق

تمام تصدیقات میں، جن میں کہ موضوع اور محمول کا تعلّق خیال کیا جاتا ہو (یہاں ہم صرف ایجابی تصدیقات سے بحث کرتے ہیں اس لیے کہ جو نتائج ان کے متعلّق حاصل ہوں گے وہ بعد میں سلبی تصدیقات پر آسانی سے منطبق کیے جا سکتے ہیں) یہ تعلّق دو قسم کا ہوتا ہو۔ یا تو محمول ب موضوع ا کے تصوّر کے اندر (چھپا ہُوا) داخل ہوتا ہو یا وہ ا کے تصوّر سے خارج ہوتا ہو اور اس میں اوپر سے جوڑا جاتا ہو۔ تصدیقات کی پہلی قسم کو ہم تحلیلی اور دوسری کو ترکیبی کہیں گے یعنی (ایجابی) تحلیلی تصدیقات وہ ہیں جن میں موضوع اور محمول کا تعلّق توحّد کی حیثیت سے اور ترکیبی تصدیقات وہ ہیں جن میں یہ تعلّق بغیر توحّد کے خیال کیا جاتا ہو۔ تحلیلی تصدیقات کو ہم توضیحی اور ترکیبی تصدیقات کو توسیعی بھی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ اوّل الذکر محمول کے ذریعے سے موضوع کے تصوّر میں کوئی اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اُس کی تحلیل کرکے اُسے ان جزدی تصورات میں تقسیم کر دیتے ہیں جو اس کے اندر پہلے ہی سے (اگرچہ غیر واضح طور پر) خیال کیے گئے تھے۔ بہ خلاف اس کے آخر الذکر موضوع کے تصوّر میں ایک ایسے محمول کا اضافہ کرتے ہیں جو اس کے اندر بالکل خیال نہیں کیا گیا تھا اور کسی تحلیل کے ذریعے سے اُس میں سے نکالا نہیں جا سکتا تھا۔ مثلاً اگر میں یہ کہوں کہ کُل اجسام حجم رکھتے ہیں تو یہ ایک تحلیلی تصدیق ہے۔

اس لیے کہ مجھے یہ نہیں کرنا پڑتا کہ لفظ جسم کے تصوّر سے تجاوز کرکے اس کے ساتھ حجم کا تصور جوڑوں بلکہ جسم کے تصوّر کی فقط تحلیل کرنی پڑتی ہو یعنی جو جزوی معروضات ہیں اس میں ہمیشہ سے خیال کرتا تھا، ان کا شعور ہوتے ہی مجھے یہ محمول (حجم) اُن میں مل جاتا ہو۔ پس یہ ایک تحلیلی تصدیق ہو۔ بہ خلاف اس کے اگر میں یہ کہوں کہ کُل اجسام ثقل رکھتے ہیں تو یہ محمول (ثقل) جسم مطلق کے تصوّر میں شامل نہیں بلکہ اس سے بالکل الگ ہو۔ پس ایسے محمول کے اضافے سے ترکیبی تصدیق وجود میں آتی ہو۔

تجربے کی کل تصدیقات ترکیبی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی تحلیلی تصدیق کی بنیاد تجربے پر رکھنا تو بالکل مہمل بات ہو۔ تحلیلی تصدیق میں مجھے اس تصوّر سے جو میرے پیش نظر ہو تجاوز نہیں کرنا پڑتا یعنی تجربے کی شہادت کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی۔ "جسم حجم رکھتا ہو" یہ ایک بدیہی قضیہ ہو نہ کہ تجربی تصدیق۔ اس لیے کہ تجربے کی مدد کے بغیر اس تصدیق کی کُل شرائط (جسم کے) تصور ہی میں موجود ہیں۔ اُصولِ تناقض کی رو سے جسمِ مطلق کے تصور سے حجم کا محمول اخذ کرتے ہی مجھے اس تصدیق کے وجوب کا شعور ہو جاتا ہو جو تجربے سے کبھی نہیں ہو سکتا تھا۔ بہ خلاف اس کے اگرچہ میں جسم مطلق کے تصوّر میں ثقل کا محمول شامل نہیں کرتا ہوں پھر بھی جسمِ مطلق تجربے کا معروض اور اس کا ایک جز ہو جس کے ساتھ میں اُسی تجربے کے دوسرے اجز کو جو پہلے جز میں شامل نہیں ہیں، جوڑ سکتا ہوں۔ میں پہلے ہی سے تحلیل کے ذریعے جسم کے تصوّر کو، حجم، ٹھوس پن

اور شکل کی علامات سے معلوم کر سکتا ہوں۔ اب میں اپنے علم کی توسیع کے لیے پھر تجربے پر، جس سے میں نے جسم کا تصوّر اخذ کیا تھا، نظر ڈالتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ ان علامات کے ساتھ ثقل بھی ہمیشہ پایا جاتا ہے اس لیے ترکیب کے ذریعے اس محمول کو جسم کے تصوّر سے جوڑ دیتا ہوں۔ پس ثقل کے محمول کی ترکیب جسم کے تصوّر کے ساتھ تجربے کے ذریعے سے عمل میں آسکتی ہے کیوں کہ یہ دونوں تصوّر، اگرچہ وہ ایک دوسرے میں شامل نہیں ہیں، ایک ہی کُل یعنی تجربے (جو بجائے خود مشاہدات سے مرکّب ہی) کے اجزا کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تعلّق رکھتے ہیں، گو ان کا یہ تعلّق محض امکانی ہے۔

مگر بدیہی تصدیقات میں یہ سہارا بالکل کام نہیں آتا۔ ان میں جب میں تصوّر ا سے تجاوز کرکے ایک دوسرے تصوّر ب کا تعلّق اس کے ساتھ معلوم کرتا ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے جس کا میں سہارا لیتا ہوں اور جس کے ذریعے سے ان دونوں کی ترکیب عمل میں آسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تجربے سے مدد لینے کا تو موقع ہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اس قضیّے کو لے لیجیے کہ ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے۔ واقعے کے تصوّر کے اندر وجود کا اور زمانے وغیرہ کا خیال تو موجود ہے اور اس سے تحلیلی تصدیقات اخذ کی جا سکتی ہیں مگر علّت کا تصوّر اس تصوّر سے بالکل خارج ہے اور ایک ایسی چیز کو ظاہر کرتا ہے جو واقعے سے بالکل مختلف ہے اس لیے وہ واقعے کے تصوّر کا جز نہیں

ہو سکتا۔ کیا وجہ ہو کہ میں واقعے کے متعلق ایک ایسی بات کہتا ہوں جو اُس سے بالکل مختلف ہو اور علّت کے تصوّر کو اس میں شامل نہیں مگر اُس سے لازماً متعلق جانتا ہوں، وہ کون سا نامعلوم عنصر ہو جس کی بنیاد پر ہمارا ذہن تصوّر ا کے باہر ایک اِس سے مختلف تصوّر ب کو پالیتا ہو اور ان دونوں کو لازم و ملزوم سمجھتا ہو یہ تجربہ تو ہو نہیں سکتا اس لیے کہ مذکورہ بالا اصولی قضیّہ نہ صرف اس کلّیت کے ساتھ جو تجربے سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ وجوب کی شان سے یعنی بدیہی طور پر محض تصوّرات سے کام لے کر واقعے کے تصوّر کو علّت کے تصوّر کے ساتھ جوڑ دیتا ہو۔ اِسی قسم کے ترکیبی یعنی توسیعی بدیہی قضایا کا معلوم کرنا ہمارے سارے بدیہی علم کا اصل مقصد ہو۔ اس میں شک نہیں کہ تحلیلی قضایا بھی نہایت اہم اور ضروری ہیں لیکن صرف اسی لیے کہ اُن سے ہمارے تصوّرات میں وہ وضاحت پیدا ہو جائے جو ایک یقینی اور وسیع ترکیب کے لیے درکار ہو حقیقی معنی میں معلومات ہمیں صرف ترکیب ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(۵)

کل نظری عقلی علوم میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بنیادی اصولوں کی حیثیت سے شامل ہیں۔

ریاضی کی کُل تصدیقات ترکیبی ہیں۔ یہ بات اب تک عقلِ انسانی کے محققوں کی نظر سے مخفی تھی، بلکہ اُن کے کل مفروضات اس کے برعکس تھے، حالانکہ یہ ایک ناقابلِ تردید اور اہم حقیقت ہو۔ لوگ یہ دیکھ کر کہ ریاضی

کے کل نتائج قضیہ تناقض کے مطابق نکالے جاتے ہیں (اور یہ فطرت کا تقاضا ہی کہ ہر بدیہی حقیقت تناقض سے بری ہو) سمجھ لیا کرتے تھے کہ اُس کے بنیادی قضایا بھی قضیہ تناقض ہی سے معلوم کیے جاتے ہیں۔ یہ ان کی غلطی تھی اس لیے کہ ایک ترکیبی قضیہ، قضیہ تناقض کی رو سے بجائے خود ہرگز ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف اُسی صورت میں جب کوئی دوسرا ترکیبی قضیہ پہلے سے مان لیا گیا ہو اور یہ قضیہ اُس سے مستنبط ہو سکے۔

سب سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ ریاضی کے قضایا ہمیشہ بدیہی تصدیقات ہوتے ہیں نہ کہ تجربی اس لیے کہ اُن میں وجوب پایا جاتا ہی جو تجربے سے اخذ نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر لوگ اس بات کو تسلیم نہ کریں تو پھر ہم اپنے قول کو خالص ریاضی تک محدود کر لوں گا جس کے تصوّر ہی سے ظاہر ہی کہ اس کا علم تجربی نہیں بلکہ خالص بدیہی ہی۔

شاید بادی النظر میں کوئی یہ خیال کرے کہ قضیہ ۷ + ۵ = ۱۲ ایک تحلیلی قضیہ ہی جو سات اور پانچ کی میزان کے تصوّر سے قضیہ تناقض کے مطابق مستنبط ہوتا ہی مگر غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہی کہ سات اور پانچ کی میزان کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ دونوں عدد ایک عدد میں جمع کر لیے گئے ہیں اور اس سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ واحد عدد کونسا ہی جو ان دونوں اعداد سے مرکّب ہی۔ صرف سات اور پانچ کے مجموعے کا خیال کرنے سے کسی طرح بارہ کا تصوّر خیال میں نہیں آسکتا

اور خواہ ہم اس ممکنہ میزان کے تصوّر کی کتنی ہی تحلیل کریں ہمیں اس میں بارہ کا عدد کبھی نہیں ملے گا۔ ہمیں اس تصوّر سے تجاوز کرکے اِن دونوں اعداد میں سے کسی ایک کے مشاہدے سے مدد لینا پڑے گی مثلاً اپنی پانچ انگلیوں سے یا (جیسا زیگینر نے اپنے علم الحساب میں کیا ہے) پانچ نقطوں سے، اور پھر مشاہدے میں دیئے ہوئے پانچ کی اکائیوں کو ایک ایک کرکے سات کے تصوّر میں جوڑنا پڑے گا۔ پہلے ہم سات کا عدد لیتے ہیں اور پھر پانچ کے تصوّر کے بجائے اپنی پانچ انگلیوں سے مشاہدے کی حیثیت سے مدد لے کر ان اکائیوں کو جو ہم نے پہلے پانچ کے عدد میں اکٹھی کرلی تھیں، ایک ایک کرکے سات کے تصوّر میں جوڑتے ہیں اور اس طرح بارہ کا عدد پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ بات کہ پانچ اور سات کو جوڑنا ہے ۷+۵ کے تصوّر ہی میں خیال کرلی گئی تھی مگر یہ اس میں خیال نہیں کیا گیا تھا کہ اس کی میزان بارہ کے برابر ہوتی ہے غرض علم حساب کا قضیّہ ہمیشہ ترکیبی ہوتا ہے اور یہ اُس وقت اور بھی واضح ہوجاتا ہے جب ہم ذرا بڑے عدد مثال کے طور پر لیں۔ تب ہم پر یہ حقیقت روشن ہوجاتی ہے کہ خواہ ہم اپنے تصوّرات کی کتنی ہی چھان بین کریں، محض ان کی تحلیل سے بغیر مشاہدے سے مدد لیے ہوئے اعداد کی میزان کبھی معلوم نہیں ہوسکتی۔

اسی طرح خالص علم ہندسہ کے بنیادی قضایا بھی تحلیلی نہیں ہوتے، یہ قضیّہ کہ خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا خط ہوتا ہے، ایک ترکیبی قضیّہ ہے۔ اس لیے کہ ہمارے ذہن میں خطِ مستقیم

کا جو تصوّر ہے اُس میں چھوٹا یا بڑا ہونا داخل نہیں بلکہ وہ صرف ایک کیفیت پر مشتمل ہے۔ لہذا چھوٹے کا تصوّر سراسر اضافہ ہے اور کسی تحلیل کے ذریعے سے خطِ مستقیم کے تصوّر سے اخذ نہیں کیا جاسکتا یہاں مشاہدے سے مدد لینا ضروری ہے اور صرف اُسی کے ذریعے سے ترکیب عمل میں آسکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ چند اصول موضوعہ جنھیں ہندسی پہلے سے فرض کرلیتے ہیں، واقعی تحلیلی ہیں اور قضیۂ تناقض پر مبنی ہیں مگر یہ قضایائے توحّد کی حیثیت سے صرف طریق و منہاج کے سلسلے میں کام آتے ہیں اور اصول علم کا کام نہیں دیتے مثلاً ا = ا یعنی کُل اپنے آپ کے برابر ہوتا ہے یا ا + ب > ا یعنی کُل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے لیکن یہ قضایا بھی اگرچہ وہ محض تصوّرات کی بنا پر مانے جاتے ہیں، ریاضی میں صرف اس لیے جگہ پاتے ہیں کہ وہ مشاہدے میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ ہم عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی بدیہی تصدیقات کا محمول ہمارے تصوّر میں موجود ہے اور اس لیے یہ تصدیق تحلیلی ہے مگر اس غلط فہمی کی وجہ صرف الفاظ کا ابہام ہے یعنی ایسی تصدیق میں ہمیں لازم ہے کہ ایک دیے ہوئے تصوّر کے ساتھ ایک خاص محمول خیال کریں اور یہ لزوم خود اس تصوّر میں موجود ہے، مگر سوال یہ نہیں ہے کہ ہمیں دیے ہوئے تصوّر کے ساتھ کیا خیال کرنا لازم ہے بلکہ یہ ہے کہ ہم واقعی اس تصوّر کے اندر کیا خیال کرتے ہیں، خواہ وہ غیر واضح طور پر کیوں نہ ہو، تب ظاہر ہوتا ہے کہ تصوّر اس محمول سے لازمی تعلق تو رکھتا ہے مگر اس

حیثیت سے نہیں کہ اسی کے اندر خیال کیا جاتا ہو بلکہ مشاہدے کے توسط سے جس کا اس کے ساتھ جوڑنا ضروری ہے۔

(۲) طبیعیات میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بہ حیثیت اصول علم کے شامل ہیں۔ میں صرف دو قضیّے مثال کے طور پر پیش کرتا ہوں، ایک تو یہ قضیّہ کہ عالمِ اجسام کے کل تغیرات میں مادّے کی مقدار غیر متغیّر رہتی ہے، دوسرے یہ کہ حرکت کے ہر انتقال میں عمل اور ردِّ عمل باہم مساوی ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں نہ صرف ان کا وجوب اور بداہت صاف طور پر ظاہر ہے بلکہ یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ترکیبی تصدیقات ہیں۔ اس لیے کہ میں مادّے کے تصوّر میں اس کا غیر متغیّر ہونا خیال نہیں کرتا بلکہ صرف اس کا مکان میں موجود ہونا اور اُسے پُر کرنا۔ پس دراصل مادّے کے حدود سے تجاوز کر کے اس کے ساتھ بدیہی طور پر اس صفت کو خیال کرتا ہوں جو میں نے پہلے کبھی اُس میں خیال نہیں کی تھی، غرض یہ قضیّہ تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہے اور اس کے باوجود بدیہی۔ یہی حال خالص ریاضی کے بقیہ قضایا کا ہے۔

(۳) مابعدالطبیعیات کو اگرچہ اسے ہم ایک ایسا علم سمجھتے ہیں جو ابھی تک کوشش کی حد سے آگے نہیں بڑھا مگر پھر بھی عقلِ انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناگزیر ہے، بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہونا چاہیے۔ اس کا ہرگز یہ کام نہیں کہ اشیا کے تصوّرات کو جو ہمارے ذہن میں بدیہی طور پر موجود ہیں، اجزا میں تقسیم

کر کے ان کی تحلیلی تشریح کر دے، بلکہ ہم اس علم میں اپنی بدیہی معلومات کی توسیع چاہتے ہیں اور اس کے لیے ہمیں ایسی تصدیقات سے کام لینا پڑتا ہے، جو دیے ہوئے تصوّر میں ایک نئے تصوّر کا اضافہ کرتے ہیں۔

(۶)

عقلِ محض کا عام مسئلہ

متعدد سوالات کو ایک ہی سوال کی تحت میں لے آنا بجائے خود بہت مفید ہے کیونکہ اس سے ہم نہ صرف اپنے کام کا صحیح تعین کر کے اپنے لیے آسانی پیدا کرتے ہیں بلکہ دوسروں کے لیے بھی جو ہمارے کام کو جانچنا چاہیں، یہ فیصلہ کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ ہم اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے یا نہیں۔ اصل مسئلہ جو عقلِ محض کو حل کرنا ہے یہ ہے:—

بدیہی ترکیبی تصدیقات کس طرح ممکن ہیں؟

مابعد الطبیعیات کے اب تک مشتبہے اور تناقض میں رہنے کا صرف یہی سبب ہے کہ لوگوں کو اس سے پہلے اس مسئلے کا بلکہ شاید ترکیبی اور تحلیلی تصدیقات کے فرق ہی کا دھیان نہیں آیا۔ اس مسئلے کے حل ہونے پر، یا اس بات کے کافی ثبوت پر کہ جس چیز کے امکان کی تشریح مابعد الطبیعیات چاہتی ہے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں ہے، اس علم کے عدم و وجود کا انحصار ہے۔ سب فلسفیوں میں صرف ڈیوڈ ہیوم اس مسئلے سے قریب تر

پہنچا مگر اس نے بھی اس پر کافی وضاحت کے ساتھ اور کُلّی حیثیت سے غور نہیں کیا بلکہ اپنی توجہ صرف علّت و معلول کے تعلّق کے ترکیبی قضیے تک محدود رکھی۔ اس نے اپنے خیال میں یہ ثابت کر دیا کہ اس قسم کا قضیہ بدیہی نہیں ہو سکتا اور اس کی تحقیقات کی رُو سے مابعدالطبیعیات محض اس وہم پر مبنی ہے کہ جو معلومات اصل میں تجربے سے ماخوذ ہے اور عادت کی وجہ سے بظاہر وجوب حاصل کر لیتی ہے، اسے ہم نے غلطی سے عقلی معلومات سمجھ لیا ہے۔ اگر اس کے پیشِ نظر زیرِ بحث مسئلہ کُلّی حیثیت سے ہوتا تو وہ یہ دعوےٰ جو سارے خالص فلسفے کی جڑ کھود ڈالتا ہے، ہرگز نہ کرتا کیونکہ اس کے دلائل کی رُو سے تو خالص ریاضی بھی کوئی چیز نہیں رہتی اس لیے کہ وہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہے۔ اس صورت میں ہیوم کی عقلِ سلیم یقیناً اسے اس دعوے سے باز رکھتی۔

مذکورہ بالا مسئلے کے حل میں اس سوال کا حل بھی شامل ہے کہ ان تمام علوم کی توجیہہ اور تفصیل میں، جن میں معروضات کا بدیہی نظری علم پایا جاتا ہے، عقلِ محض کا استعمال کس طرح سے ممکن ہے یعنی اس میں ان سوالات کا جواب بھی آ جاتا ہے۔

خالص ریاضی کس طرح سے ممکن ہے؟

خالص علمِ فطرت (سائنس) کس طرح سے ممکن ہے؟

چونکہ یہ علوم واقعی موجود ہیں اس لیے ان کے متعلق بجا طور پر

یہ سوال کیا جاتا ہے کہ وہ کس طرح سے ممکن ہیں اس لیے کہ
ان کا ممکن ہونا تو ان کے موجود ہونے ہی سے ثابت ہے[1]
اب رہی مابعد الطبیعیات تو اس کی جو ناقابل اطمینان رفتار اب
تک رہی ہے اسے دیکھ کر ہر شخص بجا طور پر اس کے ممکن
ہونے میں شبہ کرے گا اس کے جتنے نظریے اب تک پیش
کیے گئے ہیں، ان میں سے کسی کے متعلق اصل مقصد کا لحاظ
رکھتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مابعد الطبیعیات کا علم واقعی
موجود ہے۔

پھر بھی ایک خاص معنی میں، اس قسم کی معلومات کا وجود
تسلیم کرنا پڑتا ہے اور مابعد الطبیعیات علم کی حیثیت سے نہ سہی
مگر ایک فطری رجحان کی حیثیت سے ضرور موجود ہے اس لیے
کہ عقل انسانی محض ہمہ دانی کے زعم میں نہیں بلکہ خود اپنی ضروریات
سے مجبور ہو کر برابر ان مسائل کی تحقیقات میں لگی رہتی ہے جو اس
کے کسی تجربے یا تجربے سے اخذ کیے ہوئے اصولوں سے حل

---

[1] ممکن ہے کہ علم فطرت (سائنس) کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس میں بعض
لوگوں کو شبہ ہو۔ لیکن ان مختلف قضایا پر جو اصلی (تجربی) علم طبیعیات کے شروع
میں آتے ہیں (مثلاً مادے کی مقدار کا غیر متغیر ہونا، مادے کا جمود، عمل اور ردعمل
کا مساوی ہونا وغیرہ) نظر ڈالتے ہی انھیں یہ یقین ہو جائے گا کہ یہ قضایا ایک
خالص (یا عقلی) طبیعیات بناتے ہیں جو اس کی مستحق ہے کہ ایک جداگانہ علم کی
حیثیت سے اس کا پورا دائرہ، خواہ تنگ ہو یا وسیع، بالکل الگ کر دیا جائے۔

نہیں ہو سکتے، چنانچہ سب انسانوں میں عقل کے غور و فکر کے درجے پر پہنچتے ہی مابعدالطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا اس لیے اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعیات بہ حیثیت ایک فطری رجحان کے کس طرح سے ممکن ہے یعنی وہ سوالات جو عقل اپنے آپ سے کرتی ہے اور جن کا بُرا بھلا جواب دینے پر خود اس کی ضرورت اسے مجبور کرتی ہے، عام عقلِ انسانی میں کیوں کر پیدا ہوتے ہیں؟

لیکن چونکہ ان فطری سوالات مثلاً عالم حادث ہے یا قدیم وغیرہ کا جواب دینے کی جو کوششیں اب تک کی گئی ہیں ان کے نتائج میں ہمیشہ ناگزیر تناقض پایا گیا ہے، اس لیے ہم صرف مابعدالطبیعیات کے فطری رجحان یعنی خود عقلِ محض کی اس استعداد پر قناعت نہیں کر سکتے جس سے مابعدالطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ (خواہ وہ کچھ بھی ہو) پیدا ہو جاتا ہے بلکہ ہمیں اس کے علم یا عدمِ علم کا یقینی فیصلہ کر لینا چاہیے یعنی یا تو ہم عقلِ محض کے سوالات کے معروضات کا مکمل علم حاصل کر لیں یا یہ بات طے کر لیں، کہ وہ کس حد تک ان سوالات کا جواب دینے کے قابل یا ناقابل ہے، بالفاظ دیگر یا تو ہم اپنی عقلِ محض کو وثوق کے ساتھ توسیع دیں یا اس کی معیّن اور یقینی حدود مقرر کر دیں۔

یہ آخری سوال جو مذکورہ بالا عام مسئلے سے پیدا ہوتا ہے بجا طور پر ان الفاظ میں کیا جا سکتا ہے:۔

مابعد الطبیعیات بحیثیت علم کے کس طرح سے ممکن ہو؟

غرض عقل کی تنقید سے ہمیں بالآخر لازماً علم حاصل ہوتا ہے
بخلاف اس کے اس سے اذعانی طور پر بلا تنقید کام لینے سے ہم
بے بنیاد دعوے کرنے لگتے ہیں جن کے مقابلے میں دوسرا شخص
بالکل متضاد دعوے پیش کر سکتا ہے اور وہ بھی بظاہر اتنے ہی
صحیح معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ہم تشکیک میں مبتلا ہو کر رہ جاتے ہیں۔
اس علم کا دائرہ بھی اتنا وسیع نہیں ہو سکتا کہ ہم اس
کی وسعت سے ڈر جائیں اس لیے کہ وہ عقل کے موضوعات سے
جن کی کثرت نامحدود ہے، بحث نہیں کرتا بلکہ صرف عقلِ محض سے
یعنی ان مسائل سے جو اسی کے اندر سے پیدا ہوتے ہیں جنھیں
اس سے مختلف اشیا کی فطرت نہیں بلکہ خود اس کی فطرت پیش
کرتی ہے، اس لیے جب عقلِ محض اس بات سے پوری طرح
واقف ہو چکی ہو کہ اس میں معروضاتِ تجربہ کا علم حاصل کرنے
کی کس حد تک قابلیت ہے تو وہ آسانی سے اپنے اس استعمال
کا دائرہ اور حدود بھی مکمل اور یقینی طور پر متعین کر سکتی ہے جس
میں تجربے کی آخری سرحد سے آگے بڑھنے کی کوشش
کی جاتی ہے۔

پس ان سب کوششوں کو جو اب تک مابعد الطبیعیات کا
علم اذعانی طور پر حاصل کرنے کے لیے کی گئی ہیں کالعدم سمجھنا
چاہیے اس لیے کہ مابعد الطبیعیات کے مختلف نظریات میں جتنا تحلیلی
عنصر ہے، یعنی ان تصورات کا تجزیہ جو ہماری عقل میں بدیہی طور پر

موجود ہیں وہ حقیقی مابعدالطبیعیات کا صرف ایک ذریعہ ہے نہ کہ مقصد۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے بدیہی علم کو ترکیبی طور پر توسیع دیں اور وہ اس تحلیل کے ذریعہ سے پورا نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ تو صرف یہی دکھاتی ہے کہ ان تصوّرات کے اندر کیا اجزا شامل ہیں، یہ نہیں بتاتی کہ ہم یہ تصوّرات بدیہی طور پر کیونکر حاصل کر سکتے ہیں، تاکہ عام معروضات علم کے بارے میں ان کا صحیح اور جائز استعمال معیّن کیا جا سکے۔ اگر مابعدالطبیعیات اپنے ان تمام دعووں سے دست بردار ہو جائے تو اس میں اس کی کوئی توہین نہیں اس لیے کہ جو صریحی تناقض اس کے اندر پائے جاتے ہیں، جن کا پیش آنا ازعائی طریقے سے ناگزیر ہے، انھوں نے مابعدالطبیعیات کے تمام سابقہ نظریات کی قدر اور وقعت کھو دی ہے۔ اس میں کہیں زیادہ عزت ہے کہ ہم اندرونی مشکلات اور بیرونی مزاحمتوں کی پروا نہ کریں اور اس علم کو جو عقلِ انسانی کے لیے ناگزیر ہے جس کے ہر شاخ کو ہم کاٹ کر پھینک سکتے ہیں مگر اس کی جڑ کو تلف نہیں کر سکتے، ایک دوسرے طریقے سے جو بالکل متضاد ہو، نشو و نما دے کر پھولنے پھلنے کے قابل کر دیں۔

(۷)
تنقیدِ عقلِ محض کے نام سے ایک جداگانہ علم کا تصوّر اور اس کی تقسیم

مذکورہ بالا بحث سے ایک جداگانہ علم کا تصوّر پیدا ہوتا ہے جسے ہم تنقیدِ عقلِ محض کہہ سکتے ہیں۔ عقل یا قوّتِ حکم وہ قوّت ہے جس سے

ہمیں بدیہی علم کے اُصول حاصل ہوتے ہیں اور عقلِ محض یا حکمِ محض وہ ہے جو خالص بدیہی علم کے اصول پر مشتمل ہو۔ دستورِ عقلِ محض ان تمام اصولوں کا مجموعہ کہلائے گا جن کے مطابق خالص بدیہی معلومات حاصل ہوتی ہے اور ہو سکتی ہے۔ اگر یہ دستور مکمل طور پر عمل میں لایا جائے گا تو نظامِ عقلِ محض مدوّن ہو جائے گا۔ مگر یہ تو بہت بڑا حوصلہ ہے۔ ابھی تک تو یہ بھی طے نہیں ہوا کہ ہمارے بدیہی علم کی توسیع ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کن صورتوں میں، اس لیے ہم اس علم کو جو صرف عقلِ محض کی معلومات کے ماخذ اور حدود سے بحث کرتا ہے، نظامِ عقلِ محض کی تمہید کی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اسے ہم عقلِ محض کا نظریہ نہیں بلکہ اس کی تنقید کہیں گے اور اس کا فائدہ فلسفیانہ غور و فکر کے لحاظ سے محض منفی ہوگا یعنی وہ ہماری عقل کی توسیع کا نہیں بلکہ اس کی تشریح کا کام دے گی اور اسے اغلاط سے محفوظ رکھے گی جو بجائے خود ایک بڑی خدمت ہے۔ میں اس کل علم کو قبل تجربی کہتا ہوں، جو معروضات سے نہیں بلکہ معروضات کا علم حاصل کرنے کے طریقے سے بحث کرتا ہو جہاں تک کہ یہ علم بدیہی طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ ان تصوّرات کا مکمل نظام قبل تجربی فلسفہ کہلائے گا مگر یہ کام بھی ابتدائے کار میں بہت زیادہ ہے اس لیے کہ ایسا نظام بدیہی معلومات یعنی تحلیلی اور ترکیبی دونوں قسم کی معلومات پر مشتمل ہوگا۔ اس کا دائرہ ہمارے مقصد کے لحاظ سے حد سے زیادہ وسیع ہوگا اس لیے کہ ہمیں

تحلیل تو صرف اس حد تک کرنا چاہیے جہاں تک کہ وہ ہمارے اصلی مدعا یعنی بدیہی ترکیب کے اصول معلوم کرنے کے لیے ناگزیر ہو۔ اس وقت ہمیں یہی تحقیق کرنا ہو جسے ہم قبل تجربی نظریہ نہیں بلکہ صرف قبل تجربی تنقید کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ اس کی غرض علم کی توسیع نہیں بلکہ تصحیح اور کل بدیہی معلومات کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک معیار پیش کرنا ہو، یہ تنقید اس کی تیاری ہو کہ ہو سکے تو ایک دستور (Organon) ورنہ ضابطہ (canon) بنا لیا جائے جس کے مطابق آگے چل کر فلسفہ عقلِ محض کا مکمل نظام تحلیلاً اور ترکیباً دونوں طرح سے مدون ہو سکے خواہ یہ عقلِ محض کی معلومات کی توسیع پر مشتمل ہو یا اس کی تحدید پر۔ ہم پہلے ہی سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس نظام کا مدون کرنا ممکن ہو اور اس کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہوگا کہ ہم اسے مکمل کرنے کی امید نہ رکھیں، یہ اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہو کہ ہماری بحث کا موضوع اشیا کی نامحدود فطرت نہیں بلکہ عقل ہو جو اشیا کا علم حاصل کرتی ہو اور اس کا بھی وہ پہلو جو بدیہی ترکیبی علم سے تعلق رکھتا ہو۔ عقل کا یہ ذخیرہ ہمیں خارج میں تلاش نہیں کرنا ہو اس لیے کہ وہ ہم سے مخفی نہیں رہ سکتا اور جہاں تک قیاس کیا جا سکتا ہو وہ اتنا مختصر ہوگا کہ ہم اس کا پورا احاطہ اور اس کی قدر و قیمت کی صحیح تشخیص کر لیں گے۔

لوگوں کو یہاں عقلِ محض سے متعلق کتابوں اور نظام ہائے فلسفہ

کی تنقید کی توقع نہیں کرنی چاہیے بلکہ خود عقلِ محض کی تنقید کی جب یہ بنیاد قائم ہو جائے گی تب ہی ہمیں وہ یقینی معیار ہاتھ آئے گا جس پر اس مبحث کی قدیم و جدید تصانیف کی فلسفیانہ قدر پرکھی جا سکتی ہے ورنہ ہم بغیر کسی استحقاق کے مورّخ اور مصنف بن بیٹھیں گے اور دوسروں کے بے بنیاد دعووں کی تردید اپنے دعووں کے ذریعہ سے کریں گے جو اسی قدر بے بنیاد ہوں گے۔

قبل تجربی فلسفہ ایک ایسے علم کا تخیّل ہے جس کا نقشہ تنقیدِ عقلِ محض کو تعمیری حیثیت سے یعنی اصول علم کی بنیاد پر بنانا چاہیے اور اس عمارت کی ایک ایک اینٹ کے ثابت اور مضبوط ہونے کی ضمانت کرنی چاہیے۔ خود یہ تنقید صرف ایک وجہ سے قبل تجربی فلسفہ نہیں کہلا سکتی اور وہ یہ ہے کہ ایک مکمل نظام ہونے کے لیے اس میں انسان کے تمام بدیہی علم کی مفصل تحلیل بھی شامل ہونی چاہیے۔ یوں تو ہماری تنقید میں بھی ان تمام بنیادی تصوّرات کی کامل تعداد کا پیشِ نظر رہنا ضروری ہے جن پر وہ علم جو بدیہی سمجھا جاتا ہے مشتمل ہے لیکن خود ان بنیادی تصوّرات کی مفصل تحلیل اور ان سے اخذ کیے ہوئے دوسرے تصوّرات کا مکمل تبصرہ تنقیدِ عقلِ محض میں بجا طور پر ترک کیا جاتا ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو اس تحلیل سے کوئی خاص فائدہ نہیں اس لیے کہ اس میں ان شبہات کی گنجائش نہیں جو ترکیب میں پائے جاتے ہیں اور جن کے لیے تنقید کی ضرورت

پیش آتی ہے، دوسرے یہ ہمارے منصوبے کی وحدت کے خلاف ہے کہ ہم اس تحلیل اور استخراج کے مکمل ہونے کی ذمہ داری اپنے سر لیں جس کے ہم اپنے مقصد کے لحاظ سے پابند نہیں ہیں۔ تاہم ان بدیہی تصورات کی، جو ہم آگے چل کر پیش کریں گے، مکمل تحلیل اور ان سے دوسرے تصورات کا استخراج بھی آسانی سے کیا جا سکے گا جب یہ سارے بنیادی تصورات اصولِ ترکیب کی حیثیت سے ایک بار ہمارے سامنے آ جائیں گے اور اس اہم پہلو سے کسی بات کی کمی نہیں رہے گی۔

غرض تنقیدِ عقلِ محض میں قبل تجربی فلسفے کے تمام لوازم موجود ہیں اور یہ اس کے پورے تصور پر حاوی ہے مگر پھر بھی یہ تنقید بجائے خود قبل تجربی فلسفہ نہیں ہے اس لیے کہ وہ تحلیل صرف اسی حد تک کرتی ہے جہاں تک کہ بدیہی تجربی علم کی تحقیق کے لیے ضروری ہے۔

اس علم کی تقسیم میں سب سے زیادہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس میں کوئی ایسے تصورات نہ آنے پائیں جن میں تجربے کا کوئی جزء شامل ہو یعنی بدیہی علم کا بالکل خالص ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ گو اخلاق کے بنیادی احکام اور تصورات بدیہی علم کی حیثیت رکھتے ہیں، پھر بھی قبل تجربی فلسفے میں داخل نہیں اس لیے کہ وہ راحت و الم خواہشات و رجحانات وغیرہ کے تصورات سے لگاؤ رکھتے ہیں جو سارے کے سارے تجربے سے ماخوذ ہیں۔ خود اخلاقی احکام کی بنیاد خواہشات و رجحانات وغیرہ پر نہ سہی

مگر پھر بھی فرض کے تصوّر کے سلسلے میں، خواہ وہ رکاوٹوں کو دور کرنے کی شکل میں ہو یا رغبت کی شکل میں، جیسے ہمارے افعال کا محرّک نہیں ہونا چاہیے، یہ احکام ان تجربی تصوّرات کو خالص اخلاقیات کے نظام میں داخل کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قبل تجربی فلسفہ خالص عقلِ نظری کا فلسفہ ہے اس لیے کہ عملی مسائل کو جہاں تک محرکات عمل کا دخل ہے جذبات سے تعلّق ہوتا ہے، جن کا ماخذِ علم تجربہ ہے۔ اگر ہم اس علم کی تقسیم ایک نظام کے عام نقطۂ نظر سے کرنا چاہیں تو وہ دو مباحث پر مشتمل ہوگا۔ مبادیات کی بحث اور منہاج کی بحث۔ ان میں سے ہر قسم کی مزید تقسیمیں ہوں گی جن کی یہاں توجیہہ کرنے کی گنجائش نہیں۔ صرف اتنی بات تمہید یا تعارف کے طور پر کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علمِ انسانی کے دو شعبے ہیں جن کی شاید ایک مشترک اصل ہو جس سے ہم واقف نہیں یعنی حِس اور عقل۔ حِس کے ذریعے سے معروضات ہمارے سامنے پیش کیے جاتے ہیں اور عقل کے ذریعے سے ہم ان کا خیال کرتے ہیں۔ جس حد تک کہ حِس میں ایسے بدیہی ادراکات شامل ہوں اس حد تک وہ بھی قبل تجربی فلسفے کی ذیل میں آ جائے گی قبل تجربی حِس کی بحث حصّۂ اوّل یعنی مبادیات میں شامل ہوگی اس لیے کہ وہ شرائط جن کے مطابق علم انسانی کے معروضات پیش کیے جاتے ہیں، ان شرائط سے پہلے آنی چاہییں جن کے مطابق وہ خیال کیے جاتے ہیں۔

تنقیدِ عقلِ محض
(۱)
قبل تجربی مبادیات

قبل تجربی مبادیات

(حصۂ اول)

قبل تجربی حسیات

(۱)

خواہ ہمارے ادراکات کسی طریقے سے اور کسی ذریعے سے معروضات پر مبنی کیے جائیں یہ یقینی بات ہے کہ جو ادراک بلاواسطہ معروض سے تعلق رکھتا ہے اور تمام خیالات کے لیے وسیلۂ علم کا کام دیتا ہے، وہ مشاہدہ ہے۔ مگر مشاہدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب معروض ہمیں دیا ہوا ہو اور یہ کم سے کم انسانوں کے لیے اسی صورت سے ممکن ہے کہ وہ ہمارے ذہن کو ایک خاص طریقے سے متاثر کرے۔ اس طرح معروضات سے متاثر ہو کر ادراکات حاصل کرنے کی صلاحیت حس کہلاتی ہے۔ پس حس کے ذریعے سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور صرف اسی سے مشاہدات حاصل ہوتے ہیں۔ عقل کے ذریعے سے معروضات خیال کیے جاتے ہیں اور اس سے تصورات پیدا ہوتے ہیں، مگر تمام خیالات کا خواہ بلاواسطہ یا بالواسطہ، بعض علامات کے ذریعے سے، مشاہدات پر (یعنی ہم انسانوں کے لیے حس پر) مبنی ہونا ضروری ہے کیونکہ ہمیں کسی اور طریقے

سے کوئی معروض دیا ہی نہیں جا سکتا۔
حسّی معروض کا عمل ہماری قوّتِ ادراک پر، جہاں تک
کہ ہم اُس سے متاثر ہوتے ہیں، ادراکِ حسّی کہلاتا ہے۔ وہ مشاہدہ
جو ادراکِ حسّی کے واسطے سے کسی معروض پر مبنی ہو، مشاہدۂ
تجربی ہے۔ مشاہدۂ تجربی کے غیر متعیّن معروض کو مظہر کہتے ہیں۔
مظہر کے اس جزو کو جو ادراکِ حسّی پر مشتمل ہوتا ہے ہم
اُس کا ہیولےٰ اور اس جزو کو جس میں کثرتِ مظاہر بعض مقررہ
نسبتوں کے لحاظ سے ترتیب پاتی ہے اس کی صورت کہیں گے۔
چونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ جزو جس میں حسّی ادراکات ترتیب
دیے جائیں اور ایک معیّنہ صورت اختیار کریں خود بھی حسّی
ادراک ہو اس لیے مظاہر کا ہیولےٰ تو ہمیں تجربے سے حاصل
ہوتا ہے لیکن ان سب کی صورت ہمارے ذہن میں تجربے
سے پہلے موجود ہونی چاہیے اور تمام حسّی ادراکات سے الگ
سمجھی جانی چاہیے۔
ہم ان سب ادراکات کو (عقل کے قبل تجربی استعمال میں)
خالص کہتے ہیں، جن میں حس کا لگاؤ نہ پایا جائے، چنانچہ حسّی
مشاہدات کی خالص صورت ذہن میں بدیہی طور پر پائی جائے گی
اور اسی کے اندر کثرتِ مظاہر کا بعض مقررہ نسبتوں کے لحاظ
سے مشاہدہ کیا جائے گا۔ خود اس خالص صورتِ حس کو
بھی ہم خالص مشاہدہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم ایک جسم
کے ادراک سے اُن تعیّنات کو جو عقل اُس کے اندر خیال کرتی ہے

یعنی جوہریت، قوّت، تقسیم پذیری وغیرہ اور ان تعینّات کو جو ادراکِ حسّی سے تعلّق رکھتے ہیں یعنی ٹھوس پن، رنگ، سختی وغیرہ الگ کر دیں پھر بھی اِس تجربی مشاہدے میں کچھ باقی رہ جاتا ہی یعنی شکل اور حجم۔ ان کا تعلق خالص مشاہدے سے ہی جو بدیہی طور پر، قبل اِس کے کہ حِس یا ادراکِ حسّی کا کوئی معروض دیا ہُوا ہو، محض صورتِ حِس کی حیثیت سے ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہی۔

حِس بدیہی کے کل اُصولوں کے علم کو ہم قبل تجربی حسیاتؔ[1] کہیں گے۔ یہ علمِ قبل تجربی معلومات کا پہلا حصّہ ہوگا، اِس کا دوسرا حصّہ جو خالص تصوّر کے اُصولوں پر مشتمل ہوگا، قبل تجربی منطق کہلائے گا۔

---

[1] صرف اہلِ جرمنی اب اُس چیز کے لیے جسے دوسرے لوگ تنقید ذوقیات (جمالیات) کہتے ہیں، حسیّات کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حسیّات کی اصطلاح کو اِس معنی میں استعمال کرنا اُس غلط امیّد پر مبنی ہی جو لائق نقّاد باؤم گارٹن کے دل میں پیدا ہوئی تھی کہ وہ جمالیات کے تنقیدی مطالعے کو عقلی اُصولوں کے تحت میں لے آئے گا اور اس کے قواعد کو ایک علم کے درجے پر پہنچا دے گا مگر یہ کوشش بالکل بیکار رہی۔ اِس لیے کہ جتنے قواعد یا معیار تصوّر کیے گئے ہیں وہ اپنے اہم ماخذوں کے لحاظ سے محض تجربی ہیں پس وہ بدیہی قوانین کا کام نہیں دے سکتے جو ہماری ذوقیاتی تصدیق کی رہنمائی کر سکیں۔ بلکہ خود یہ تصدیق اِن قواعد کی صحت کا معیار رہی۔ اس لیے مناسب یہ ہوگا کہ ہم حسّیات کا لفظ تنقیدِ ذوقیات کے معنی میں استعمال کرنا ترک کر دیں اور اسے اُس بحث کے لیے رہنے دیں

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

قبل تجربی حسیات میں ہم سب سے پہلے حس کی تجرید کریں گے یعنی اُس سے وہ تمام اجزا الگ کرلیں گے جو عقل اپنے تصورات کے ذریعے سے خیال کرتی ہے تاکہ صرف تجربی مشاہدہ باقی رہ جائے۔ اس کے بعد ہم اس میں سے وُہ اجزا بھی نکال دیں گے جو ادراکِ حسّی سے تعلق رکھتے ہیں تاکہ صرف خالص مشاہدہ یعنی محض صورتِ مظاہر باقی رہ جائے جس کے سوا حس بدیہی کا اور کوئی ماخذ نہیں۔ اس بحث سے یہ ظاہر ہوگا کہ حسّی مشاہدے کی دو خالص صورتیں علمِ بدیہی کے مبدا کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں یعنی زمان و مکان، اور اب ہمیں انھیں پر غور کرنا ہے۔

قبل تجربی حسیات کی پہلی فصل

مکان کی بحث

تصوّر مکان کی مابعد الطبیعیاتی(۲) توضیح

ہم اپنے خارجی حس کے ذریعے سے (جو ہمارے نفس کی ایک خصوصیت ہی) معروضات کا ادراک اس حیثیت سے کرتے ہیں کہ وُہ ہمارے نفس کے باہر مکان میں موجود ہیں۔ مکان ہی کے اندر

ہو واقعی علم کی حیثیت رکھتی ہو (یہ قدما کی اصطلاح اور ان کے مفہوم سے قریب تر ہو ان کے یہاں علم کی تقسیم حسیات اور عقلیات میں کی جاتی تھی) یا نظری فلسفے کی اصطلاح کی پیروی کریں اور حسیات کو کچھ تو قبلِ تجربی اور کچھ نفسیاتی معنی میں لیں۔

ان کی شکل، حجم اور باہمی تعلق کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ داخلی حس ہیں جس کے ذریعے سے ہمارا نفس خود اپنا یا اپنی اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کرتا ہے، نفس کا ادراک ایک معروض کی حیثیت سے تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی وہ ایک معینہ صورت ہے جس کے سوا ہماری اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کسی اور صورت سے نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ تمام اندرونی تعینات کا ادراک زمانے کے اعتبار سے کیا جاتا ہے۔ زمانے کا مشاہدہ نفس کے باہر نہیں ہو سکتا اور نہ مکان کا نفس کے اندر ہو سکتا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمان و مکان کیا ہیں؟ کیا وہ حقیقی اشیا ہیں؟ یا اشیا کے تعینات اور علاقے ہیں جو ان میں ہمیشہ پائے جاتے ہیں خواہ ہم ان کا ادراک کریں یا نہ کریں؟ یا وہ ایسے تعینات ہیں جو صرف صورتِ مشاہدہ یعنی ہمارے نفس کی داخلی ماہیت سے تعلق رکھتے ہیں اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف منسوب نہیں کیے جا سکتے؟ اس کی تحقیق کے لیے ہم سب سے پہلے تصورِ مکان کی توضیح کریں گے۔ توضیح سے مراد کسی تصور کے مشمول کا واضح ادراک ہے (خواہ وہ مفصل ہو یا نہ ہو) اور مابعد الطبیعیاتی توضیح وہ ہے جس میں کسی تصور پر اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہے۔

۱۔ مکان کوئی تجربی کلی تصور نہیں ہے، جو خارجی تجربات سے ماخوذ ہو۔ اس لیے کہ حسی ادراکات کو کسی خارجی معروض کی طرف (یعنی ایک ایسے معروض کی طرف جو مکان میں اُس جگہ

نہیں جہاں میں خود ہوں، بلکہ کسی اور جگہ واقع ہو) منسوب کرنا اور انھیں ایک دوسرے سے الگ اور پہلو بہ پہلو یعنی نہ صرف نوعیّت میں مختلف بلکہ مختلف مقامات پر تصوّر کرنا تب ہی ممکن ہو جب مکان کا تصوّر پہلے سے موجود ہو۔ پس مکان کا تصوّر خارجی مظاہر کے علاقوں کے تصوّر سے ماخوذ نہیں ہو سکتا بلکہ خارجی تجربے کا امکان ہی اس تصوّر پر مبنی ہے۔

۲۔ مکان ایک وجوبی بدیہی ادراک ہے جس پر تمام خارجی مشاہدات مبنی ہیں۔ ہم کبھی اس کا تصوّر نہیں کر سکتے کہ مکان موجود نہیں، حالانکہ یہ بات خیال میں آ سکتی ہے کہ مکان موجود ہو اور اس میں معروضات نہ پائے جائیں۔ پس اسے مظاہر کے امکان کی شرط لازم سمجھنا چاہیے نہ کہ ایک تعیّن جو ان کا پابند ہو، یعنی وہ ایک بدیہی اِدراک ہے جس پر خارجی مظاہر وجوباً مبنی ہیں۔

۳۔ مکان اشیا کے عام علاقوں کا منطقی یا کلّی تصوّر نہیں ہے بلکہ ایک خالص مشاہدہ ہے اس لیے کہ ہم صرف ایک ہی مکان کا تصوّر کر سکتے ہیں اور جب ایک سے زیادہ مکانات کا ذکر آتا ہے تو اس سے اِس واحد مکان کے حصّے مراد لیے جاتے ہیں۔ یہ حصّے مکان محیط کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت نہیں رکھتے اور اس سے مقدم نہیں ہو سکتے بلکہ اُن کا تصوّر صرف اُس کے اندر ہی کیا جا سکتا ہے۔ وہ حقیقت میں واحد ہے اس کے حصّوں کی کثرت اور اُسی کے ساتھ مکانات کا عام تصوّر صرف

اِس وحدت کی حد بندیوں پر مبنی ہے۔ پس مکان کے تمام تصوّرات کی بنا ایک خالص بدیہی مشاہدے پر ہے۔ اسی طرح ہندسے کے کل قضایا بھی مثلاً یہ کہ مثلّث کے دو ضلعے مل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں، ہرگز خط اور مثلّث کے عام تصوّرات سے نہیں بلکہ مشاہدے سے اخذ کیے جاتے ہیں اور وہ بھی بدیہی طور پر صریحی یقینیت کے ساتھ۔

۴۔ مکان کا تصوّر ایک نا محدود دی ہوئی مقدار کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ کلّی تصوّر کا مفہوم ہمارے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ممکن تصوّرات کی نا محدود کثرت میں (بہ حیثیت ان کی مشترک علامت کے) شامل ہے یعنی یہ سب تصوّرات اُس کی تحت میں آتے ہیں۔ مگر کسی کلّی تصوّر کا بہ حیثیت تصوّر کے اس طرح خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ تصوّرات کی ایک نا محدود تعداد اپنے اندر شامل رکھتا ہے لیکن مکان کا خیال اسی طرح کیا جاتا ہے (اس لیے کہ مکان کے کل حصّے جو نا محدود ہیں ساتھ ساتھ دیے ہوئے ہیں) پس مکان اصل میں ایک بدیہی مشاہدہ ہے نہ کہ کلّی تصوّر۔

(۳)

تصوّرِ مکان کی قبل تجربی توضیح

کسی تصوّر کی قبل تجربی توضیح سے ہماری مراد یہ ہے کہ اُسے ایک ماخذ کی حیثیت سے دکھائیں جس سے بدیہی ترکیبی معلومات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اس کے لیے دو شرطیں ہیں:-

(۱) زیرِ بحث تصوّر سے واقعی یہ معلومات اخذ کیے جا سکتے ہوں۔

(۲) ان معلومات کا امکان زیر بحث تصوّر کی اسی مخصوص توضیح پر منحصر ہو۔

ہندسہ وہ علم ہے جو مکان کی صفات کا ترکیبی اور اسی کے ساتھ بدیہی طور پر تعیّن کرتا ہے۔ تو پھر مکان کا تصوّر کیا ہونا چاہیے کہ اس کے متعلق اس قسم کے معلومات ممکن ہوں؟ ظاہر ہے کہ اُسے اصل میں مشاہدہ ہونا چاہیے اس لیے کہ محض ایک تصوّر سے ایسے معلومات اخذ نہیں کیے جا سکتے جو اس تصوّر کے دائرے سے آگے بڑھ جاتے ہوں، حالانکہ علم ہندسہ میں یہی ہوتا ہے، (دیکھو مقدمہ ۵) لیکن یہ مشاہدہ ہمارے نفس میں بدیہی طور پر یعنی معروض کے حسّی ادراک سے پہلے پایا جانا چاہیے یعنی اسے تجربی مشاہدہ نہیں بلکہ خالص مشاہدہ ہونا چاہیے اس لیے کہ علم ہندسہ کے قضایا سب کے سب یقینی ہوتے ہیں یعنی ان کے ساتھ لازمی طور پر وجوب کا شعور ہوتا ہے مثلاً یہ کہ مکان کے تین ابعاد ہوتے ہیں۔ اس قسم کے قضایا تجربی یا تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے (دیکھو مقدمہ۔ ۲)

اب سوال یہ ہے کہ ایک خارجی مشاہدہ جو خود معروضات سے پہلے ہوتا اور ان کے تصوّر کا بدیہی طور پر تعیّن کرتا ہے ہمارے نفس میں کس طرح موجود ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف اسی طرح کہ وہ موضوع میں بہ حیثیت اس کی صورت مخصوص کے پایا جائے جس کی بدولت وہ معروض سے متاثر ہوتا ہے اور اس کا بلا واسطہ ادراک یعنی مشاہدہ حاصل کرتا ہے یعنی بہ حیثیت حس خارجی کی

عام صورت کے۔

چنانچہ صرف اسی توضیح سے جو ہم نے کی ہے، علم ہندسہ بہ حیثیت بدیہی ترکیبی علم کے ممکن ہے۔ ہر وہ توضیح جس سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو اگرچہ وہ دیکھنے میں ہماری توضیح سے مشابہ ہو مگر اس علامت کے ذریعے سے اس سے آسانی سے تمیز کی جا سکتی ہے۔

مذکورہ بالا تصوّر کے نتائج

(الف) مکان میں اشیا کی کسی صفت کا یا اُن کے باہمی علاقے کا یعنی کسی ایسے تعیّن کا ادراک نہیں کیا جاتا جو معروضات میں پایا جاتا ہو اور مشاہدے کے موضوعی تعینات کو الگ کر دینے کے بعد بھی باقی رہے اس لیے کہ نہ تو مطلق اور نہ اضافی تعیّنات ان اشیا سے پہلے، جن سے وہ تعلّق رکھتے ہیں یعنی بدیہی طور پر مشاہدہ کیے جا سکتے ہیں۔

(ب) مکان حقیقت میں صرف خارجی مظاہر محسوس کی صورت ہے یعنی حسیّات کا داخلی تعیّن جس کے بغیر خارجی مشاہدہ ممکن نہیں، چونکہ موضوع میں معروضات سے متاثر ہونے کی صلاحیت لازمی طور پر اُن معروضات کے مشاہدے سے پہلے موجود ہوتی ہے اس لیے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کل مظاہر کی صورت کس طرح ادراکِ حسّی سے پہلے یعنی بدیہی طور پر نفس میں دی ہوئی ہوتی ہے اور کس طرح وہ ایک خالص مشاہدے کی حیثیت سے،

جس کے اندر تمام معروضات کا تعیّن کیا جاتا ہے، ان کے باہمی علاقوں کے اصولی تجربے سے پہلے اپنے اندر رکھتی ہے۔ اس لیے ہم مکان اور اشیا کے ابعاد وغیرہ کا ذکر صرف ایک انسان کے نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس داخلی تعیّن سے جس کے بغیر ہمیں خارجی مشاہدہ حاصل نہیں ہوسکتا یعنی اشیا سے متاثر ہونے کے طریقے سے، قطع نظر کر لیں تو مکان کا تصور کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ محمول اشیا سے اُسی حد تک منسوب کیا جاتا ہے جہاں تک وہ ہم پر ظاہر ہوتی ہیں یعنی حسّی معروضات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس تاثر کی جسے ہم حس کہتے ہیں، مستقل صورت ان تمام علاقوں کا لازمی تعیّن ہے جس کے تحت میں معروضات ہمارے نفس کے باہر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم ان معروضات سے قطع نظر کر لیں تو وہ ایک خالص مشاہدہ ہے جس کا نام مکان ہے۔ چونکہ ہم حس کے مخصوص تعیّنات کو اشیائے حقیقی کے نہیں، بلکہ صرف مظاہر کے امکان کے تعیّنات قرار دے سکتے ہیں اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مکان ان تمام اشیا کو محیط ہے، جو ہم پر خارج میں ظاہر ہوتی ہیں مگر اشیائے حقیقی کو محیط نہیں خواہ کوئی موضوع ان کا مشاہدہ کر سکے یا نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ہم دوسری خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ بھی ان تعیّنات کی پابند ہیں جو ہمارے مشاہدے کو محدود کرتے ہیں اور ہمارے لیے استناد کلّی رکھتے ہیں۔ جب کسی تصدیق

کی حد بندی کو موضوع کے تصوّر کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو یہ تصدیق غیر مشروط استناد حاصل کر لیتی ہے۔ یہ قضیّہ کہ کل اشیا مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں، اس حد بندی کے ساتھ مستند ہوگا کہ یہ اشیا ہمارے حسّی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے لی جائیں۔ اب اگر ہم اس تصوّر کے ساتھ اس کے تعیّن کو جوڑ دیں اور یہ کہیں کہ کل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں تو یہ قضیّہ کلّی اور غیر مشروط استناد حاصل کر لیتا ہے۔ غرض ہماری توضیح سے ان کل اشیا کے لحاظ سے جو معروض خارجی کی حیثیت سے ہم پر ظاہر ہوتی ہیں، مکان کی حقیقت ثابت ہوتی ہے (یعنی اس کا معروضی وجود) لیکن جب عقل خود ان اشیا پر ہمارے حس کی نوعیت سے قطعِ نظر کر کے غور کرتی ہے تو اُن کے لحاظ سے مکان کی تصوّریت ثابت ہوتی ہے۔ پس ہمارا دعوےٰ ہے کہ مکان تجربی حیثیت سے (یعنی تمام امکانی خارجی تجربے کے لحاظ سے) حقیقی ہے مگر فوق تجربی حیثیت سے تصوّری ہے۔ یعنی جوں ہی ہم اُس تعیّن سے قطعِ نظر کر لیں جس پر تجربے کا انحصار ہے اور مکان کو اشیائے حقیقی کی صفت فرض کر لیں تو اُس کا وجود ہی نہیں رہتا۔

مکان کے سوا اور کوئی ایسا داخلی ادراک نہیں جو کسی خارجی شے سے منسوب کیا جاتا ہو اور بدیہی طور پر معروضی کہلاتا ہو۔ اس لیے کہ اور ادراکات سے بدیہی ترکیبی قضایا

اخذ نہیں کیے جا سکتے، جس طرح مکان کے مشاہدے سے کیے جاتے ہیں۔ پس اصل میں ان میں کسی قسم کی تصوریت نہیں پائی جاتی اگرچہ ان میں اور مکان کے ادراک میں یہ بات مشترک ہے کہ بہ سبب حسیات کی داخلی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً باصرہ، سامعہ اور لامسہ کے ادراکات رنگ، آواز اور گرمی وغیرہ۔ مگر یہ محض حسی ادراکات ہیں نہ کہ مشاہدات اس لیے ان کے ذریعے سے کوئی معروض کم سے کم بدیہی طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

مذکورۂ بالا بحث کا مقصد صرف اس بات کی روک تھام کرنا ہے کہ کوئی شخص غلطی میں پڑ کر مکان کی تصوریت کو واضح کرنے کے لیے ناموزوں مثالوں سے کام نہ لے۔ اس لیے کہ رنگ، مزہ وغیرہ اصل میں اشیا کی صفات نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس کے تغیرات ہیں جو مختلف انسانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ اگر انھیں اشیا کی صفات سمجھ لیا جائے تو وہ معروض، جو صرف مظہر ہے مثلاً گلاب کا پھول عقلِ تجربی کے نزدیک شے حقیقی قرار پائے گا، حالانکہ وہ رنگ کے لحاظ سے ہر آنکھ کو مختلف نظر آ سکتا ہے۔ اس کے خلاف مکان کے اندر مظاہر کا قبل تجربی تصور ایک تنقیدی تنبیہ کا کام دیتا ہے کہ کوئی چیز جو مکان کے اندر مشاہدہ کی جائے، حقیقی نہیں ہے اور نہ مکان اشیا کی صورت حقیقی ہے بلکہ ہم اشیائے حقیقی کا ادراک کر ہی نہیں سکتے۔

جنھیں ہم معروضاتِ خارجی کہتے ہیں وہ صرف حسّی ادراکات ہیں جن کی صورت مکان ہو مگر ان کا اصلی مرجع یعنی شئ حقیقی اس کے ذریعے سے نہ معلوم ہوتی ہو اور نہ ہو سکتی ہو اور سچ پوچھیے تو تجربے میں اس کے معلوم کرنے کی کوشش ہی نہیں کی جاتی +

قبل تجربی حسیات کی دوسری فصل

زمانے کی بحث

(۴) تصوّر زمانہ کی مابعد الطبیعیاتی توضیح

(۱) زمانہ کوئی تجربی تصوّر نہیں ہو جو کسی تجربے سے ماخوذ ہو اس لیے کہ ساتھ ساتھ ہونے یا یکے بعد دیگرے ہونے کا ادراک اُس وقت تک ہو ہی نہیں سکتا جب تک زمانے کا تصوّر بدیہی طور پر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اِسے تسلیم کرنے کے بعد ہی یہ تصوّر کیا جا سکتا ہو کہ مظاہر ایک وقت میں (ساتھ ساتھ) یا مختلف اوقات میں (یکے بعد دیگرے) واقع ہوتے ہیں۔

(۲) زمانہ ایک وجوبی اِدراک ہو جس پر تمام مشاہدات کی بنیاد ہو۔ مظاہر زمانے سے خالی نہیں ہو سکتے مگر زمانہ مظاہر سے خالی ہو سکتا ہو۔ پس زمانہ بدیہی طور پر دیا ہوُا ہو۔ صرف اسی کے اندر مظاہر کا وجود ممکن ہو، کُل مظاہر معدوم تصوّر کیے

جا سکتے ہیں مگر زمانہ (بہ حیثیت ان کے امکان کی شرطِ لازم کے) معدوم تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) اسی بدیہی وجوب پر زمانی علاقوں کے بدیہی قضایا یا زمانے کے علوم متعارفہ کا امکان مبنی ہے۔ "زمانہ ایک ہی بُعد رکھتا ہے"۔ "مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں"۔ یہ قضایا تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے اس لیے کہ تجربے سے نہ تو حقیقی کلیت حاصل ہو سکتی ہے نہ بدیہی یقینیت۔ تجربے کی بنا پر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں۔ عام ادراک بتاتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے، یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ضروری ہے۔ یہ قضایا قوانین کی حیثیت رکھتے ہیں، جن پر تجربے کا امکان مبنی ہے۔ یہ ہمیں تجربے سے پہلے معلومات بہم پہنچاتے ہیں نہ کہ تجربے کے ذریعے سے۔

(۴) زمانہ کوئی منطقی یا کلّی تصوّر نہیں ہے بلکہ حسّی مشاہدے کی خالص صورت ہے۔ مختلف زمانے ایک ہی زمانے کے حصّے ہیں اور وہ اِدراک جو صرف ایک ہی معروض سے حاصل ہوتا ہے، مشاہدہ کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ قضیّہ کہ مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکتے کسی کلّی تصّور سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قضیّہ ترکیبی ہے اور محض تصورات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس وہ بلا واسطہ زمانے کے اِدراک اور مشاہدے پر مبنی ہے۔

(۵) زمانے کے نامحدود ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ اُس

کی ہر مقررہ مقدار ایک ہی بنیادی زمانے کی حد بندی کا نام ہے۔ اِس لیے اصل ادراکِ زمانہ ایک نامحدود کُل کی حیثیت سے دیا ہُوا ہونا چاہیے مگر جس ادراک کے حصّوں کا اور ہر مقررہ مقدار کا تعیّن صرف حد بندی کے ذریعے سے تصوّر کیا جا سکتا ہو وہ ادراک تصوّرات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ (اس لیے کہ وہ تو جزوی تصوّرات سے مل کر بنتے ہیں) بلکہ اُسے بلا واسطہ مشاہدے پر مبنی ہونا چاہیے۔

تصوّرِ زمانہ کی قبل تجربی توضیح[5]

اس کے لیے ہم اس فصل کے شعبہ نمبر ۳ کی طرف توجّہ دلاتے ہیں۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا ہے کہ تغیّر کا تصوّر اور اسی کے ساتھ حرکت (یعنی تغیّرِ مقام) کا تصوّر صرف زمانے ہی کے تصوّر کے ذریعے سے اور اسی کے تحت میں ممکن ہے۔ اگر یہ تصوّر (داخلی) بدیہی مشاہدہ نہ ہوتا تو محض تصوّر کی حیثیت سے وہ حرکت کے امکان کو یعنی متناقض اور متضاد محمولات کے اجتماع (مثلاً ایک شے کے ایک مقام پر موجود ہونے اور پھر اُسی مقام پر موجود نہ ہونے) کو قابلِ فہم نہ بنا سکتا۔ صرف زمانے کے اندر یعنی یکے بعد دیگرے یہ متناقض اور متضاد تعینات کسی شے میں پائے جا سکتے ہیں۔ پس ہمارا تصوّرِ زمانہ ان تمام بدیہی ترکیبی معلومات کے امکان کی توجیہہ کرتا ہے، جن سے حرکت کے مفید علم میں بحث کی جاتی ہے۔

(۶)
اِن تصورات کے نتائج

(الف) زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مستقل وجود رکھتی ہو یا اشیاسے خارجی تعیّن کی حیثیت سے وابستہ ہو یعنی اِن کے مشاہدے کے داخلی تعیّنات سے قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہو اِس لیے کہ پہلی صورت میں وہ ایک ایسا عجوبہ ہوتا جو بغیر کسی حقیقی معروض کے حقیقی وجود رکھتا۔ اب رہی دوسری صورت اِس میں یہ مشکل ہے کہ اشیا کے تعیّن کی حیثیت سے وہ معروضات سے مقدم اور ان کے امکان کی شرطِ لازم نہیں ہو سکتا اور ترکیبی قضایا کے ذریعے سے اس کا ادراک اور مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہے جب اُسے (زمانے کو) صرف داخلی تعیّن مانا جائے، جس کے تحت میں ہمارے نفس میں کُل مشاہدات واقع ہوتے ہیں۔ اِس وقت ہم اس داخلی صورتِ مشاہدہ کا معروضات سے پہلے یعنی بدیہی طور پر ادراک کر سکتے ہیں۔

(ب) زمانہ صرف ہماری داخلی حس یعنی خود ہمارے نفس اور اِس کی کیفیات کے مشاہدے کی صورت ہے۔ وہ خارجی مظاہر کا تعیّن نہیں ہو سکتا، اُسے شکل، مقام وغیرہ سے کوئی واسطہ نہیں۔ برخلاف اس کے وہ ہمارے نفس میں ادراکات کے باہمی تعلق کا تعیّن کرتا ہے۔ چونکہ اِس داخلی مشاہدے سے کسی شکل کا اِدراک نہیں ہوتا اِس لیے ہم اس

کمی کو تمثیل کے ذریعے سے پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور زمانے کی توالی کا تصوّر ایک نا محدود خط کی صورت میں کرتے ہیں جس میں ادراکات کا ایک ایسا سلسلہ بنتا ہے جو ایک ہی بُعد رکھتا ہے۔ اس خط کی صفات سے ہم زمانے کی کل صفات اخذ کرتے ہیں، سوا ایک کے اور وہ یہ ہے کہ خط کے کل حصّے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مگر زمانے کے حصّے یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانے کا ادراک ایک مشاہدہ ہے اس لیے کہ اُس کے کُل علاقے ایک خارجی مشاہدے کے ذریعے سے ظاہر کیے جا سکتے ہیں۔

(ج) زمانہ کُل مظاہر کی بدیہی شرطِ لازم ہے۔ مکان جو کُل خارجی مشاہدات کی خالص صورت ہے، بہ حیثیت بدیہی شرط لازم کے صرف خارجی مظاہر تک محدود ہے۔ بہ خلاف اس کے کُل ادراکات خواہ اُن کا معروض کوئی خارجی شے ہو یا نہ ہو، بجائے خود نفس کے تعیّنات کی حیثیت سے ہماری داخلی کیفیت سے تعلّق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ داخلی کیفیت مشاہدے کے صوری تعیّن کے تحت میں ہے، پس زمانہ کُل مظاہر کی بدیہی شرطِ لازم ہے۔ داخلی مظاہر (یعنی ہمارے نفس کے مظاہر) تو بلا واسطہ اس کے پابند ہیں اور خارجی مظاہر ان کے ذریعے سے بالواسطہ۔ جہاں ہم بدیہی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل خارجی مظاہر مکان کے اندر ہیں اور مکانی علاقوں کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعیّن ہیں، وہاں داخلی حِس کے اصُول کے مطابق علی العموم

یہ کہہ سکتے ہیں کہ کُل مظاہر یعنی حس کے کُل معروضات زمانے کے اندر ہیں اور زمانی علاقوں کے پابند ہیں۔

اگر ہم اپنے داخلی مشاہدے اور خارجی مشاہدات کے ادراک سے جو اس کے ذریعے سے ہوتا ہے قطع نظر کریں اور معروضات کو اشیائے حقیقی کی حیثیت سے لیں، تو زمانہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ مظاہر کے اعتبار سے معروضی وجود رکھتا ہے اس لیے کہ مظہر شی کی وہ حیثیت ہے جسے ہم اپنے حس کا معروض مانتے ہیں لیکن جب مشاہدے کی حیثیت سے یعنی اُس طریقِ ادراک سے جو ہمارے لیے مخصوص ہے، قطع نظر کر کے اشیائے حقیقی کا ذکر کریں تو اُس کی (زمانے کی) معروضیت باقی نہیں رہتی۔

پس زمانہ صرف ہمارے (یعنی انسانوں کے) مشاہدے کا داخلی تعیّن ہے (جو ہمیشہ حسّی ہوتا ہے یعنی وہیں تک محدود ہے جہاں تک ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں) اور موضوع سے الگ ہو کر بجائے خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ تاہم وُہ ان تمام مظاہر یعنی ان سب اشیا کے اعتبار سے جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں، لازمی طور پر معروضی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل اشیا زمانے کے اندر ہیں، اس لیے کہ اشیا کے تصورِ مطلق میں ہم ان کے طریقِ مشاہدہ سے قطع نظر کر لیتے ہیں حالانکہ طریقِ مشاہدہ ہی اصل میں وہ تعیّن ہے جس کے تحت میں زمانہ اشیا کے ادراک سے تعلق رکھتا ہے لیکن جب اس تعیّن کو تصوّر

تصوّر اشیا کے ساتھ جوڑ کر یہ کہا جائے کہ کل اشیا بہ حیثیت مظاہر (یعنی حسّی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے) زمانے کے اندر ہیں تو یہ قضیہ معروضی صحت اور بدیہی کلیت حاصل کر لیتا ہے۔

غرض مذکورۂ بالا بحث یہ بتاتی ہے کہ زمانہ تجربی حقیقت یعنی اُن تمام معروضات کے اعتبار سے جو کبھی ہمارے حس میں آ سکتے ہیں، معروضی استناد رکھتا ہے اور چونکہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حسّی ہوتا ہے اس لیے ہمارے تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں آ سکتا جو زمانے کے تعیّن کا تابع نہ ہو، مگر ہم زمانے کی حقیقت مطلق سے یعنی اس بات سے کہ وہ بلا لحاظ ہمارے حسّی مشاہدے کی صورت کے بجائے خود اشیا سے بہ حیثیت صفت یا تعیّن کے تعلّق رکھتا ہے، انکار کرتے ہیں۔ وہ صفات جو اشیائے حقیقی سے تعلّق رکھتی ہیں ہمیں حس کے ذریعے سے معلوم ہو ہی نہیں سکتیں۔ اسی کو زمانے کی فوق تجربی تصوریت کہتے ہیں کہ حسّی مشاہدے کے داخلی تعیّنات سے قطع نظر کرنے کے بعد وہ کوئی چیز نہیں رہتا اور اشیائے حقیقی کی طرف (بغیر اس علاقے کے جو وہ ہمارے مشاہدے سے رکھتی ہیں) جوہر یا عرض کی حیثیت سے منسوب نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کی تصوریت بھی، مکان کی تصوریت کی طرح، حسّی ادراکات کے مغالطے سے مشابہت نہیں رکھتی، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس مظہر کی حس میں یہ محمولات اعراض کی حیثیت سے پائے

جاتے ہیں۔ حقیقت مطلق تسلیم کرنی پڑتی حالانکہ اس کی حقیقت صرف تجربی ہو یعنی اُسی حد تک ہو جہاں تک کہ معروض صرف مظہر سمجھا جائے ملاحظہ ہو پہلی فصل کا آخری شعبہ (۳)۔

(۷)
مزید توضیح

ہیں نے یہ دیکھا ہو کہ اُس نظریے پر، جس میں زمانے کی تجربی حقیقت تسلیم کی گئی ہو لیکن اس کی حقیقت مطلق یا فوق تجربی حقیقت سے انکار کیا گیا ہو، ذی فہم حضرات بالاتفاق اعتراض کرتے ہیں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ سب ناظرین جو اس طرزِ خیال کے عادی نہیں ہیں اس پر معترض ہوں گے۔ ان کا کہنا یہ ہو:۔ تغیرات حقیقی ہیں (چاہے ہم تمام خارجی مظاہر اور ان کے تغیرات سے انکار کر دیں تب بھی خود ہمارے ادراکات کے بدلنے سے تغیر کی حقیقت ثابت ہوتی ہو) اور وہ زمانے کے اندر واقع ہوتے ہیں، اس لیے زمانہ بھی ایک وجود حقیقی ہو۔ اس کا جواب دینا کچھ مشکل نہیں۔ میں اس استدلال کو تسلیم کرتا ہوں۔ بے شک زمانہ ایک وجودِ حقیقی ہو یعنی داخلی مشاہدے کی حقیقی صورت، پس وہ داخلی تجربے کے لحاظ سے موضوعی حقیقت رکھتا ہو یعنی میں درحقیقت زمانے کا ادراک رکھتا ہوں اور اسی کے اندر معروضات کا تعین کرتا ہوں۔ غرض زمانہ حقیقت تو رکھتا ہو مگر معروض کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک طریقِ ادراک کی حیثیت سے، جس میں میں خود

اپنے نفس کو معروض کے طور پر دیکھتا ہوں۔ لیکن اگر میں خود یا کوئی اور ہستی میرے نفس کو حسی تعین کے بغیر دیکھ سکتی تو انھیں تعینات سے، جن کا ہم اب تغیرات کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں، ایسا علم حاصل ہوتا جس میں زمانے کا اور اسی کے ساتھ تغیر کا ادراک نہ پایا جاتا۔ پس زمانے کی تجربی حقیقت ہمارے تمام تجربے کے تعین کی حیثیت سے مسلّم ہے۔ البتہ مذکورہ بالا استدلال کے مطابق اس کی حقیقت مطلق تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ وہ صرف ہمارے داخلی مشاہدے کی صورت ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ جب زمانے سے ہماری مخصوص حس کا تعین نکال دیا جائے تو تصور زمانہ معدوم ہو جاتا ہے۔ وہ معروضات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس موضوع سے جو ان کا مشاہدہ کرتا ہے[۱]۔

یہ اعتراض جو بالاتفاق کیا جاتا ہے اور وہ بھی ان لوگوں کی طرف سے جو مکان کی تصوریت کے خلاف کوئی معقول بات نہیں کہہ سکتے اس کی وجہ اصل میں یہ ہے۔ مکان کی حقیقت مطلق کو تو صریحی طور پر ثابت کرنے کی انھیں کوئی امید نہیں اس لیے

---

[۱] ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ادراکات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہمیں ان کا شعور زمانے کے اندر یعنی اپنی داخلی حس کی صورت کے مطابق ہوتا ہے۔ اس لیے زمانہ نہ بجائے خود کوئی شے ہے اور نہ اشیا کا معروضی تعین ہے۔

کہ یہاں تصوریت ان کی راہ میں حائل ہوتی ہے جس کے مطابق خارجی اشیا کی حقیقت کا کوئی محکم ثبوت نہیں دیا جا سکتا بہ خلاف اس کے ہماری داخلی حس کے معروض (یعنی خود ہمارے نفس اور اس کی کیفیات) کی حقیقت بلاواسطہ شعور کے ذریعے سے واضح ہے۔ خارجی اشیا کا وجود ممکن ہے محض فریب نظر ہو، مگر ہمارا نفس ان کے خیال میں ناقابلِ تردید حقیقت ہے، مگر انھوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ یہ دونوں، اگرچہ بہ حیثیت ادراکات کے ان کی حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا، صرف مظہر ہیں اور مظہر کے ہمیشہ دو پہلو ہوتے ہیں، ایک یہ کہ معروض کو شئی حقیقی سمجھا جائے (بلا لحاظ اس کے طریقِ مشاہدہ کے اور اسی وجہ سے اس کی ماہیت مشتبہ رہتی ہے) دوسرے یہ کہ اس معروض کی صورت مشاہدہ کو ملحوظ رکھا جائے جو خود معروض میں نہیں بلکہ اس کا مشاہدہ کرنے والے موضوع میں پائی جاتی ہے، مگر اسی کے ساتھ معروض کے مظہر سے حقیقی اور لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہے۔

پس زمان و مکان معلومات کے دو ماخذ ہیں جن سے بدیہی طور پر مختلف ترکیبی معلومات اخذ کیے جا سکتے ہیں خصوصاً خالص ریاضی مکان اور اس کے علاقوں کے معلومات کی ایک شاندار مثال پیش کرتی ہے یعنی یہ دونوں مل کر تمام حسی مشاہدے کی خالص صورتیں ہیں اور اس لیے ان کی بنا پر خالص بدیہی ترکیبی قضایا ترتیب دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن بدیہی معلومات کے یہ ماخذ اسی وجہ سے (کہ وہ محض حس کے تعینات ہیں) خود اپنی

حدود مقرر کر دیتے ہیں یعنی وہ اشیا سے صرف اسی حد تک سروکار رکھتے ہیں جہاں تک وہ مظاہر کی حیثیت سے دیکھی جائیں اور اشیائے حقیقی کو ظاہر نہیں کرتے۔ صرف اسی عالم مظاہر میں ان سے کام لیا جا سکتا ہے اس سے آگے ان کا معروضی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ زمان و مکان کی اس نوعیت سے تجربی علم کی یقینیت میں خلل نہیں پڑتا۔ وہ ہمارے لیے اتنا ہی یقینی رہتا ہے خواہ یہ صورتیں خود اشیا سے متعلق ہوں یا صرف ہمارے مشاہدۂ اشیا سے۔ مگر وہ لوگ جو زمان و مکان کی حقیقت مطلق کا دعوے کرتے ہیں، خواہ وہ ان کی جوہریت کے قائل ہوں یا جوہر کی صفات لاینفک ہونے کے، دونوں صورتوں میں اصول تجربہ کو اپنے خلاف پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر وہ پہلے فرقے سے (جس میں عموماً ریاضی دان طبیعی شامل ہیں) تعلق رکھتے ہیں تو انھیں دو دائمی اور نامحدود وجود لاشئ فرض کرنا پڑیں گے جو (بغیر اشیا کے وجود کے) محض اس لیے ہیں کہ کل اشیا کا احاطہ کریں۔ اور اگر وہ دوسرے فرقے سے (جس میں چند مابعدالطبیعی فلسفہ فطرت کے متعلم داخل ہیں) تعلق رکھتے ہیں اور ان کے نزدیک زمان و مکان مظاہر کے (پہلو بہ پہلو یا یکے بعد دیگرے ہونے کے) علاقے ہیں جو تجربے سے الگ کر کے مبہم طور پر تصور کیے جاتے ہیں تو انھیں خارجی اشیا کے متعلق ریاضی کے بدیہی قضایا (مثلاً مکان کے قضایا) کی صحت یا کم سے کم ان کی صریحی یقینیت سے انکار کرنا پڑے گا اس لیے کہ یہ یقینیت تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ زمان اور مکان کے بدیہی تصورات

اس نظریے کے مطابق محض تخیّل کی پیداوار ہیں اور ان کا ماخذ تجربے میں تلاش کرنا ہی جس کے علاقوں کی تجرید سے تخیّل نے ایک عجیب چیز گھڑلی ہی۔ اُس میں ان علاقوں کا کلی عنصر موجود ہو مگر وہ بغیر ان حد بندیوں کی جو قدرت نے مقرر کی ہیں وجود میں نہیں آسکتی۔ پہلے فرقے کو یہ آسانی ہو کہ اسے ریاضی کے قضایا کے لیے مظاہر کا میدان خالی مل جاتا ہی۔ دوسرے فرقے کو پہلے پر یہ فوقیت حاصل ہی کہ جب وہ اشیا کے متعلق مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض عقلی طور پر تصدیقات قائم کرنا چاہتا ہی تو زمان ومکان اُس کی راہ میں حائل نہیں ہوتے۔ لیکن نہ تو وہ ریاضی کے بدیہی قضایا کے امکان کا ثبوت دے سکتا ہو (اس لیے کہ اُس کے پاس کوئی بدیہی معروضی مشاہدہ نہیں ہی) اور نہ تجربی قضایا کو اُن سے وجوبی طور پر مطابقت دے سکتا ہو مگر ہمارا جو نظریہ ان دونوں حسّی صورتوں کی حقیقی ماہیت کے متعلق ہی، اُس سے مذکورہ بالا مشکلات رفع ہو جاتی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ قبل تجربی حسّیات میں ان دونوں عناصر یعنی زمان ومکان کے سوا اور کوئی چیز شامل نہیں وہ اِس سے واضح ہو جاتی ہی کہ اور تصورات جو حس سے تعلق رکھتے ہیں، یہاں تک کہ حرکت کا تصور بھی جو اِن دونوں عناصر کو متحد کرتا ہی، سب کے سب تجربے سے وابستہ ہیں۔ اس لیے کہ حرکت کے واسطے کسی متحرک کا ہونا ضروری ہی اور خود مکان میں کوئی متحرک موجود نہیں ہو پس یہ متحرک کوئی ایسی

چیز ہونا چاہیے جو صرف تجربے میں پائی جا سکتی ہو یعنی ایک تجربی مفروض۔ اسی طرح قبل تجربی حسیات تغیر کو بھی اپنے بدیہی مفروضات میں شمار نہیں کر سکتی اس لیے کہ خود زمانے میں تغیر نہیں ہوتا بلکہ اُس شے میں جو اُس کے اندر ہے۔ پس اس کے لیے کسی ہستی کا، اور اس کے تعینات کے یکے بعد دیگرے ہونے کا ادراک ضروری ہے۔

(۸)

قبل تجربی حسیات پر عام تبصرہ

سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ نہایت وضاحت کے ساتھ ہم عام حسی معلومات کی ماہیت کے متعلق اپنی رائے ظاہر کر دیں تاکہ اس میں غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہمارا کل مشاہدہ صرف مظہر کا ادراک ہے۔ اشیا جن کا مشاہدہ ہم کرتے ہیں اشیائے حقیقی نہیں ہیں نہ ان کے باہمی علاقے حقیقت میں ویسے ہیں جیسے ہم پر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم اپنے نفس سے جو موضوعِ ادراک ہے یا اپنے حواس کی ماہیت سے قطع نظر کر لیں تو زمان و مکان میں اشیا کے کل علاقے، بلکہ خود زمان و مکان بھی غائب ہو جاتے ہیں۔ اصل میں وہ مظاہر کی حیثیت سے خارج میں نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس میں وجود رکھتے ہیں۔ یہ بات کہ ہماری حس کے اس تاثیر سے قطع نظر کر کے اشیا بجائے خود کیا ہیں۔

ہمارے علم سے بالکل باہر ہو، ہم تو اُنھیں صرف اسی حیثیت سے جانتے ہیں جس طرح ہم اُن کا ادراک کرتے ہیں اور یہ طریقِ ادراک ہر انسان کے لیے لازمی ہو اگرچہ دوسری ہستیوں کے لیے لازمی نہیں۔ صرف اسی سے ہمیں سروکار ہو۔ زمان و مکان اس کی خالص صورتیں ہیں اور حسّی ادراک بہ ہیئت مجموعی اس کا مادّہ ہو۔ پہلے جزٗ کا علم ہمیں صرف بدیہی طور پر یعنی اشیا کے ادراک سے پہلے ہوتا ہو، اس لیے وہ خالص مشاہدہ کہلاتا ہو۔ پہلا جزٗ یعنی خالص مشاہدہ ہماری حس سے لازمی طور پر وابستہ ہو چاہے ہمارے ادراکات کچھ بھی ہوں دوسرا جزٗ یعنی یہ ادراکات مختلف قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ہم اپنے مشاہدے میں انتہائی وضاحت پیدا کر دیں، تب بھی اشیائے حقیقی کی ماہیت ہماری پہنچ سے باہر ہو اس لیے کہ بہر حال ہمیں تو صرف اپنے طریقِ مشاہدہ یعنی اپنی حسیات ہی کا کما حقہٗ علم ہو سکتا ہو اور وہ بھی ان تعینات کا جو موضوع سے لازمی طور پر وابستہ یعنی زمان و مکان کے پابند ہیں۔ اشیا بجائے خود کیا ہیں، اس کا علم ہمیں ان کے مظاہر کے واضح سے واضح ادراک سے بھی نہیں ہو سکتا اور مظاہر کے سوا کوئی معروض ہمارے پاس نہیں۔

اس لیے یہ کہنا کہ ہماری حس اشیا کا مبہم تصوّر ہو جس میں اُن کی حقیقی ماہیت کا علم موجود ہو مگر صرف جزوی تصورات اور علامات کے ایک مجموعے کی صورت میں جنھیں

ہم شعوری طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے
حس اور مظہر کے تصوّر کو مسخ کر دیتا ہے اور اس سے
حسیّات کی ساری بحث بیکار اور باطل ہو جاتی ہے۔ واضح
اور غیر واضح تصوّر کا فرق صرف منطقی ہے اور اسے تصوّر
کے مشمول سے کوئی تعلق نہیں۔ یقیناً انصاف کے اس تصوّر
میں جو عام لوگوں کے ذہن میں ہے وہ سب کچھ موجود ہے،
جو عقل کی موشگافیاں اُس سے اخذ کرتی ہیں، فرق صرف اتنا
ہے کہ اس لفظ کے عام اور عملی استعمال میں لوگوں کو ان
باریکیوں کا شعور نہیں ہوتا۔ اس کی بنا پر یہ نہیں کہا جا
سکتا کہ عام لوگوں کا تصوّر حسّی ہے اور محض مظہر تک محدود
ہے اس لیے کہ انصاف مظہر کی حیثیت سے ہمارے سامنے
آ ہی نہیں سکتا بلکہ اس کا تصوّر عقلی ہے اور اعمال کی ایک
(اخلاقی) خصوصیت پر مشتمل ہے جو خود ان اعمال میں پائی
جاتی ہے بہ خلاف اس کے ایک جسم کے تصوّر کے اندر جس
حیثیت سے کہ وہ مشاہدے میں آتا ہے کوئی ایسا جز نہیں
جو کسی شئی حقیقی میں پایا جاتا ہو بلکہ صرف ایک مظہر ہے اور
وہ طریقہ جس سے کہ ہم اس مظہر سے متاثر ہوتے ہیں۔
ہماری قوت ادراک کے اس تاثر کو حس کہتے ہیں اور اس
میں اور شئی حقیقی کے علم میں خواہ ہم اس کے مظہر کا کتنا
ہی گہرا مشاہدہ کیوں نہ کریں، زمین آسمان کا فرق ہے۔
پس لائبنتس اور وولف کے فلسفے نے محسوس اور معقول

کے فرق کو محض منطقی فرق قرار دے کر علم کی ماہیت اور ماخذ
کے متعلق ہماری تحقیقات کو غلط راستے پر لگا دیا ہے۔ یہ
فرق صریحاً علمیاتی اور صرف علم کی وضاحت اور عدم وضاحت
سے نہیں بلکہ اُس کے ماخذ اور مادے سے تعلق رکھتا
ہے۔ چنانچہ یہ صحیح نہیں کہ حِس کے ذریعے سے اشیائے
حقیقی کا غیر واضح ادراک ہوتا ہے بلکہ کسی قسم کا اِدراک
نہیں ہوتا اور اگر ہم اپنی داخلی خصوصیات سے قطعِ
نظر کر لیں تو وہ معروض جس کا تصور کیا گیا ہے ان صفات
کے ساتھ جو حِسی مشاہدے نے اُس کی طرف منسوب کی ہیں
ہیں نہیں پایا جاتا اور نہ پایا جا سکتا ہے اس لیے کہ یہی داخلی
خصوصیات مظہر کی حیثیت سے اُس کی صورت کا تعیّن
کرتی ہیں۔

عام طور پر ہم مظاہر کے اُس جزو میں جو اُن کے
مشاہدے کا اصلی عنصر ہے اور انسان کے کُل حواس کو متاثر
کرتا ہے اور اُس جزو میں جو اُن میں اتفاقی طور پر پایا جاتا ہے
اور عام حسیات سے نہیں بلکہ کسی ایک حِس کی خاص حالت
یا کیفیت سے تعلق رکھتا ہے، فرق کرتے ہیں۔ پہلے کو ہم شَے
کا اِدراک اور دوسرے کو اُس کے مظہر کا ادراک کہا کرتے
ہیں، مگر یہ فرق صرف تجربی ہے اگر ہم یہی پر ٹھہر جائیں (جیسا
کہ عام طور پر ہوتا ہے) اور یہ نہ کریں (جیسا کہ ہونا چاہیے)
کہ پہلے مشاہدے کو بھی محض مظہر سمجھیں، جس میں شَے حقیقی

کا کوئی جزو شامل نہیں تو شے اور مظہر کا فوق تجربی فرق نظر انداز ہو جاتا ہے اور ہم شے حقیقی کے علم کا دعوے کرنے لگتے ہیں حالانکہ (عالم محسوسات میں) اوّل سے آخر تک، خواہ ہم معروضات کی کتنی ہی چھان بین کیوں نہ کریں، ہماری رسائی صرف مظاہر تک ہوتی ہے۔ مثلاً جب دھوپ نکلی ہو اور مینہ برس رہا ہو، تو ہم لوگ قوس قزح کو تو محض مظہر مگر مینہ کو شے حقیقی سمجھتے ہیں اور اگر شے حقیقی کا تصوّر صرف طبیعی ہو یعنی وہ چیز جس کا مشاہدہ حواس مختلف حالات میں یکساں اور معیّن طریقے سے کرتے ہیں، تو یہ ٹھیک بھی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کل تجربے پر غور کریں اور اُس کے حِسّی پہلو سے قطعِ نظر کرکے یہ سوال کریں۔ کہ آیا مینہ (اس سے مراد اُس کے قطرے ہیں اس لیے کہ وہ تو صریحاً مظاہر کی حیثیت سے تجربی معروض ہیں) بجائے خود شے حقیقی ہے تو یہ ادراک اور معروض ادراک کے تعلق کا فوقِ تجربی مسئلہ بن جاتا ہے اور اس صورت میں نہ صرف یہ قطرے بلکہ ان کی مدوّر شکل اور وہ مکان بھی جس میں وہ گرتے ہیں، بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ صرف ہمارے حِسّی مشاہدے کی کیفیات یا تعینات ہیں اور ان کی فوقِ تجربی حقیقت ہمارے ادراک سے باہر ہے۔

ہماری قبل تجربی حسیات کا دوسرا اہم مقصد یہ ہے کہ وہ محض ایک فرضیے کی حیثیت سے تسلیم نہ کی جائے۔ بلکہ

ایسی یقینی اور بے شبہ ہو، جیسا اُس نظریے کو ہونا چاہیے، جس سے دستور کا کام لینا ہے۔ اس یقینیت کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لیے ہم کوئی ایسی مثال ڈھونڈیں گے، جس سے ہمارے نظریے کی صحت صریحی طور پر ثابت ہو جائے اور جو کچھ ہم نے اوپر (۳) میں کہا ہے وہ اور واضح ہو جائے۔

فرض کیجیے کہ زمان و مکان حقیقی معروضات ہیں اور اشیائے حقیقی کے تعینات سب سے پہلی چیز جس پر ہماری نظر پڑتی ہے یہ ہے کہ ان دونوں، خصوصاً مکان کے متعلق بہت سی بدیہی ترکیبی قضایا پائے جاتے ہیں، اس لیے بہتر ہوگا کہ پہلے ہم انھیں کو مثال کے طور پر لے کر دیکھیں۔ چونکہ ہندسے کے قضایا بدیہی طور پر اور یقینیت کے ساتھ معلوم کیے جاتے ہیں اس لیے میں پوچھتا ہوں کہ ہم یہ قضایا کہاں سے اخذ کرتے ہیں اور ہماری عقل کس بنیاد پر اس قسم کے وجوبی کلیات ترتیب دیتی ہے۔ صرف دو ہی ذریعے ہو سکتے ہیں۔ تصوّر یا مشاہدہ اور ان کی دو ہی صورتیں ہیں، بدیہی یا تجربی، دوسری شق یعنی تجربی تصورات یا تجربی مشاہدے سے صرف ایسے ہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں جو تجربی ہوں اور اُن میں وہ کلّیت اور وجوب نہیں پایا جا سکتا جو ہندسے کے قضایا کی خصوصیت ہے۔ اب ان قضایا کے حاصل کرنے کا صرف

ایک ہی ذریعہ رہ گیا یعنی خالص تصوّر یا بدیہی مشاہدہ، ظاہر ہو کہ تصوّر محض سے تو ترکیبی نہیں بلکہ صرف تحلیلی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں، اسی قضیّے کو لے لیجیے کہ دو خطوط مستقیم سے کوئی مکان نہیں گھیرا جا سکتا یعنی کوئی شکل نہیں بن سکتی اور اسے خطوط مستقیم کے تصوّر اور دو کے عدد کے تصوّر سے اخذ کرنے کی کوشش کیجیے، یا اس قضیّے کو کہ تین خطوطِ مستقیم سے شکل بن سکتی ہو۔ خط اور عدد کے تصوّر سے اخذ کرکے دکھائیے۔ آپ کی ساری کوشش لے کار ثابت ہوگی اور آپ کو مجبوراً مشاہدے سے مدد لینی پڑےگی، جس طرح کہ ہندسے میں ہمیشہ لی جاتی ہو یعنی آپ مشاہدے کو معروض قرار دیں گے۔ اب سوال یہ ہو کہ یہ مشاہدہ بدیہی ہو یا تجربی۔ اگر یہ تجربی ہوتا تو اس سے ایک کلّی اور یقینی قضیّہ اخذ نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لیے کہ تجربے سے ایسے قضایا حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس لیے آپ کو ماننا پڑےگا کہ آپ کا معروض بدیہی مشاہدہ ہو اور اسی پر آپ ترکیبی قضیّے کی بنیاد رکھیں گے۔ اگر آپ میں بدیہی مشاہدے کی قوّت نہ ہوتی اور یہ داخلی تعیّن صورت کی حیثیت سے اس (خارجی) مشاہدے کی شرط لازم نہ ہوتا، اگر معروض (مثلاً مثلّث) بغیر موضوع کی نسبت کے بجائے خود کوئی شے ہوتا تو آپ کس طرح کہہ سکتے تھے کہ جو صفات آپ کے داخلی تعیّنات کے مطابق مثلّث کے تصوّر میں ضروری ہیں، وہ

خود مثلث میں موجود ہیں۔ آپ اپنے تین خطوط کے تصوّر میں ایک نئے جز (شکل) کا اضافہ نہیں کر سکتے تھے۔ اور یہ جز لازمی طور پر خود معروض میں پایا جانا چاہیے تھا۔ کیونکہ اُس صورت میں معروض آپ کے علم سے پہلے موجود ہوتا اور اُس کا پابند نہ ہوتا۔ پس اگر مکان (اور اسی طرح زمانہ بھی) محض آپ کے مشاہدے کی صورت نہ ہوتا، جس میں وہ بدیہی داخلی تعینات موجود ہیں جن کے مطابق اشیا آپ کے لیے معروضات خارجی بنتی ہیں اور جن کے بغیر یہ معروضات بجائے خود کچھ نہیں ہیں، تو آپ خارجی اشیا کے متعلق بدیہی طور پر کوئی ترکیبی معلومات حاصل ہی نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے یہ بات صرف ممکن یا اغلب نہیں بلکہ یقینی ہے کہ زمان و مکان کُل (داخلی اور خارجی) تجربے کی شرط لازم کی حیثیت سے صرف ہمارے مشاہدے کے داخلی تعینات ہیں اور ان کے لحاظ سے تمام معروضات محض مظاہر ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی۔ اسی لیے جہاں تک اُن کی صورت کا تعلق ہے ہم بہت سی باتیں بدیہی طور پر کہہ سکتے ہیں لیکن اُس شی حقیقی کے متعلق جو ان مظاہر کی بنیاد ہے، ایک حرف بھی نہیں کہہ سکتے۔

(۲) خارجی اور داخلی حس کی تصوریت یعنی تمام حسّی معلومات کی مظہریت کے اس نظریے کی تصدیق اس بات پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہمارے علم میں جتنا جز مشاہدے

کا ہو اس میں راحت و الم تجربی احساس اور ارادہ داخل نہیں ہو اس لیے کہ وہ علم نہیں کہا جا سکتا۔ اُس میں سوا مقامات (جسم) تغیرِ مقامات (حرکت) اور قوانینِ تغیر (محرک قوتوں) کے اور کچھ نہیں۔ خود وہ شو جو کسی مقام پر موجود ہو اور وہ تبدیلی جو تغیرِ مقام کے علاوہ اشیا میں واقع ہوتی ہو، مشاہدے میں نہیں آ سکتی۔ ظاہر ہو کہ صرف علاقوں کے کے معلوم کرنے سے خود شو کا علم حاصل نہیں ہوتا۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خارجی حس کے ذریعے سے صرف علاقوں ہی کا ادراک ہوتا ہو یہ ادراک صرف معروض اور موضوع کے علاقے پر مشتمل ہو اور اس میں شو حقیقی کی ماہیت شامل نہیں ہو۔ یہی حال داخلی مشاہدے کا ہو، علاوہ اس کے کہ اس کا اصل مادہ وہی خارجی حس کے ادراکات ہیں جو ہمارے نفس میں دیے جاتے ہیں خود زمانہ جس کے اندر یہ تصورات دیے ہوتے ہیں جو اِن کے تجربی شعور سے پہلے موجود ہوتا ہو اور صوری تعیّن کی حیثیت سے اُس دیے جانے کے عمل کی بنیاد ہو، وہ بھی یکے بعد دیگرے ہونے، ساتھ ساتھ ہونے اور تغیر کے باوجود قائم رہنے کے علاقوں ہی پر مشتمل ہو۔ وہ ادراک جو ہر معروض کے تصور سے پہلے موجود ہو مشاہدہ اور جب وہ صرف علاقوں پر مشتمل ہو، تو صورتِ مشاہدہ ہو، چونکہ اس مشاہدے میں صرف اُسی معروض کا ادراک ہوتا ہو جو نفس کے اندر

دیا جاتا ہے اس لیے وہ صرف ایک طریقہ ہے جس سے کہ
نفس اپنے ہی عمل سے یعنی ادراک کو اپنے سامنے پیش
کرنے سے خود ہی متاثر ہوتا ہے۔ پس وہ صورت کے
لحاظ سے ایک داخلی حس ہے۔ جو ادراکِ حس کے ذریعے
سے ہو وہ اس حد تک ہمیشہ مظہر ہوتا ہے۔ اس لیے
یا تو داخلی حس کے وجود سے انکار کرنا پڑے گا یا یہ ماننا
پڑے گا کہ خود موضوع جو داخلی حس کا معروض ہے محض
ایک مظہر ہے۔ البتہ اگر اس کا مشاہدہ حسّی نہیں بلکہ عقلی
ہوتا تو وہ اپنے آپ کو مظہر کی حیثیت سے نہ دیکھتا۔
ہمارا تصوّرِ ذات محض شعورِ نفس تک محدود ہے۔ اگر اسی
کے ذریعے سے موضوع کو معروض کا حضوری علم حاصل
ہو سکتا تو یہ داخلی مشاہدہ عقلی یا مشاہدۂ معقول کہلاتا۔ مگر
انسان کو شعورِ ذات کے لیے داخلی ادراک کی ضرورت ہے
اور یہ جس طریقے سے نفس کے اندر واقع ہوتا ہے (حضوری)
علم نہیں ہے، بلکہ اس سے تمیز کرنے کے لیے اسے حس کہنا
چاہیے۔ اگر ہماری شعورِ ذات کی قوّت کیفیاتِ نفس کا مشاہدہ
کرنا چاہتی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انفعالی طور
پر ان کیفیات سے متاثر ہو۔ اس کے سوا مشاہدۂ ذات
کا کوئی طریقہ نہیں۔ مگر اس مشاہدے کی صورت جو پہلے سے
نفس میں موجود ہے، جس کے مطابق کثرتِ معروضاتِ نفس
میں یکجا پائی جاتی ہے، وہ زمانے کا ادراک ہے، اس لیے کہ

نفس اپنا مشاہدہ اس طرح نہیں کرتا کہ اسے بلا واسطہ حضوری علم ہو، بلکہ اس طرح کہ وہ اندرونی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے یعنی شی حقیقی کی حیثیت سے نہیں بلکہ مظہر کی حیثیت سے۔

(۳) جب میں یہ کہتا ہوں کہ زمان و مکان میں خارجی معروضات کا مشاہدہ اور مشاہدۂ نفس دونوں کا ادراک اس طرح ہوتا ہے جس طرح وہ ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں یعنی مظہر کی حیثیت سے، تو اس سے یہ مراد نہیں کہ یہ معروضات محض موہوم ہیں۔ اس لیے کہ مظہر کی حیثیت سے تو معروضات بلکہ وہ صفات بھی جو ہم ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، حقیقی سمجھی جائیں گی۔ البتہ چونکہ یہ صفات موضوع کے طریق مشاہدہ اور اس کے اور معروض کے تعلق پر منحصر ہیں اس لیے ہم معروض کی حیثیت مظہری اور حیثیت حقیقی میں تمیز کرتے ہیں۔ پس میرے اس قول کے کہ زمان و مکان کی طرف میں جو صفات ان کے شرط وجود کی حیثیت سے منسوب کرتا ہوں، وہ معروضات میں نہیں بلکہ میرے طریق مشاہدہ میں پائی جاتی ہیں، یہ معنی نہیں کہ اجسام کا خارجی وجود یا میرے نفس کا داخلی وجود، جس کا مجھے شعور ہوتا ہے، محض وہم ہے۔ یہ خود ہمارا قصور ہوگا اگر ہم مظہر کو موہوم سمجھ لیں۔[۱] اس کی ذمہ داری

---

[۱] مظہر کے محمولات ہماری حس کے لحاظ سے خود معروض سے منسوب کیے جا سکتے ہیں، مثلاً سرخ رنگ اور خوشبو گلاب سے، مگر کسی

بقیہ برصفحہ آئندہ

حسّی مشاہدات کی تصوریت کے اصول پر عاید نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس اگر کوئی مشاہدے کی ان صورتوں کی معروضی حقیقت کا دعوےٰ کرے، تو ناگزیر طور پر کلّ اشیا کا وجود محض موہوم بن کر رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب انسان زمان و مکان کو ایسی صفات سمجھے جو اپنے امکان کے لحاظ سے اشیائے حقیقی میں پائی جا سکتی ہوں اور پھر اُن مشکلات پر نظر ڈالے، جن میں وہ اس نظریے کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہو، یعنی یہ کہ اُسے دو نامحدود اشیا فرض کرنی پڑتی ہیں جو نہ تو جوہر ہیں اور نہ کسی جوہر کی صفاتِ لاینفک ہیں مگر پھر بھی موجود ہیں بلکہ کلّ اشیا کے وجود کی شرطِ لازم ہیں اور اگر تمام موجودہ اشیا معدوم ہو جائیں، تب بھی باقی رہیں گی، تو وہ نیک دل برکلے کی اس بات پر اعتراض نہیں کر سکتا کہ اُس نے اجسام کو محض موہومات قرار

بقیہ صفحۂ ماسبق

موہوم کو ہم کبھی بطور محمول کے معروض سے نسبت نہیں دے سکتے اس لئے کہ وہم تو اس کو کہتے ہیں کہ وہ چیز جو ہمارے حواس سے یا موضوع سے تعلق رکھتی ہو معروضِ حقیقی سے منسوب کی جائے۔ مثلاً وہ دو دستے جو لوگ ابتدا میں زحل کی طرف منسوب کرتے تھے۔ وہ چیز جو خود معروض میں کبھی نہیں مگر اُس کے اور موضوع کے علاقے میں ہمیشہ پائی جاتی ہو اور اس علاقے کے تصور سے پیدا نہ کی جا سکتی ہو مظہر ہے۔ اس لیے زمان و مکان بجا طور پر حسّی معروضات سے منسوب کیے جا سکتے ہیں اور اس میں وہم کا کوئی دخل نہیں ہے بخلاف اس کے اگر ہم گلاب کے سرخی، زحل کے دستے اور خارجی معروضات کو انھیں اشیائے حقیقی سمجھ کر اور اُن کے اور موضوع کے تعلق سے قطع نظر کر کے ذہن سے منسوب کریں اور اس کی بنا پر تصدیقات

بقیہ بر صفحہ آئندہ

دیا بلکہ خود ہمارا وجود بھی جو اِس نظریے کے مطابق ایک وجودِ
لاشے یعنی زمانے سے وابستہ کیا جاتا ہے خود اُسی کی طرح موہوم
ہو کر رہ جائے گا اور یہ ایسی مہمل بات ہے جو آج تک
کسی نے نہیں کہی۔

(۴) الہٰیات میں ایک ایسے معروض کا تصوّر کیا جاتا ہے جو
نہ صرف ہمارے لیے بلکہ اپنے لیے بھی حِسّی مشاہدے کا معروض
نہیں ہوتا اور اِس کا خاص اہتمام کیا جاتا ہے کہ اُس کے مشاہدے
سے زمان و مکان کے تعینات دُور کر دیے جائیں، مگر ہمیں
اِس کا کیا حق ہے جب ہم دونوں کو اشیائے حقیقی کی صورتیں
قرار دے چکے ہوں اور وُہ بھی ایسی صوُرتیں جو اشیا کی
شرطِ وجود کی حیثیت سے خود اشیا کے معدوم ہونے کے بعد
بھی باقی رہتی ہیں، اِس لیے کہ اگر زمان و مکان مطلق وجود
کے تعینات ہیں تو خدا کی ہستی کے تعیّنات بھی ہونے چاہئیں
غرض ہم انھیں اشیا کی معروضی صورتیں قرار نہیں دے
سکتے اور اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ انھیں اپنے خارجی
اور داخلی طریقِ مشاہدہ کی موضوعی صوُرتیں سمجھیں۔ یہ طریقِ
مشاہدہ حِسّی اِس وجہ سے کہلاتا ہے کہ وہ بلا واسطہ نہیں ہے،
یعنی اِس کے ذریعے سے معروض خود بجود مشاہدہ میں نہیں آتا۔
(ایسا مشاہدہ ہمارے خیال میں ذاتِ ازلی کے سوا اور کسی کا نہیں ہے

بقیہ صفحۂ ماسبق

قائم کریں، تو یہ وہم یا التباس کہلائے گا۔

سکتا) بلکہ معروض کے وجود کا پابند ہو یعنی اسی طرح ممکن ہو کہ معروض موضوع کی قوّتِ ادراک کو متاثر کرے۔

یہ ضروری نہیں کہ زمانی و مکانی طریقِ مشاہدہ صرف انسان ہی کی حس کے لیے مخصوص ہو۔ ممکن ہو کہ کل محدود ادراک کرنے والی ہستیاں اس معاملے میں لازمی طور پر انسان سے مطابقت رکھتی ہوں (اگرچہ ہم اس مسئلے کا کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے)۔ اس عمومیّت کے باوجود یہ طریقِ مشاہدہ حسّی ہی رہے گا اس لیے کہ وہ بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہو یعنی مشاہدہ عقلی نہیں ہو۔ ایسا مشاہدہ تو مندرجہ بالا دلائل کی بنا پر صرف ہستیِ مطلق ہی کا ہو سکتا ہو، ایسی ہستی کا ہرگز نہیں ہو سکتا جو اپنے وجود اور اپنے مشاہدے کے اعتبار سے محدود ہو (یعنی اس کا وجود دیے ہوئے معروضات کی نسبت سے متعیّن ہوتا ہو)، تاہم یہ آخری بحث ہمارے نظریۂ حسیات میں صرف توضیح کی حیثیت رکھتی ہو نہ کہ استدلال کی۔

قبل تجربی حسیّات کا خاتمہ

یہ پہلا جزو ہو اُن اجزا میں سے جو قبل تجربی فلسفے کے اس عام مسئلے کو حل کرنے کے لیے مطلوب ہیں، کہ بدیہی ترکیبی قضایا کیوں کر ممکن ہیں؟ یہ جزو بدیہی مشاہدے یعنی زمان و مکان پر مشتمل ہو اور جب ہم بدیہی ترکیبی تصدیقات

میں دیے ہوئے تصوّر کے دائرے سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ تو یہی وہ چیز ہے جو تصوّر میں نہیں بلکہ اس کے مقابلے کے مشاہدے میں پائی جاتی ہے اور اس تصوّر کے ساتھ ترکیبی طور پر جوڑی جا سکتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ تصدیقات محسوس اشیا تک محدود ہیں اور صرف اُنھیں معروضات کے لیے جو تجربے میں آ سکتے ہیں، استناد رکھتی ہیں۔

قبل تجربی مبادیات

(حصّہ دوم)
قبل تجربی منطق

تمہید
قبلِ تجربی منطق کا مفہوم

(۱)

عام منطق کیا ہی؟

ہمارے نفس میں علم کے دو بنیادی ماخذ ہیں۔ ایک تو ادراکات قبول کرنے کی قوّت (انفعالیت تاثر) دوسرے ان کے ذریعے سے معروض کا علم حاصل کرنے کی قوّت (فاعلیت تصوّر)۔ اوّل الذکر ذریعے سے معروض ہمارے سامنے پیش کیا جاتا ہی۔ آخر الذکر کے ذریعے سے وہ اس ادراک کی نسبت سے (محض نفس کے ایک تعیّن کی حیثیت سے) تصوّر کیا جاتا ہی۔ غرض ہمارا علم مشاہدے اور تصوّر پر مشتمل ہوتا ہی چنانچہ نہ تو تصوّر بغیر اپنے جوڑ کے مشاہدے کے اور نہ مشاہدہ بغیر تصوّر کے علم بن سکتا ہی۔ یہ دونوں یا تو خالص ہوتے ہیں یا تجربی۔ تجربی یہ اُس وقت کہلاتے ہیں جب ان میں حسّی ادراک کا جزو شامل ہو (جس کے لیے معروض کا واقعاً موجود ہونا ضروری ہی) اور خالص اُس وقت جب ادراک حس سے مخلوط نہ ہو۔

حسّی ادراک کو ہم محسوسات کے علم کا مادّہ کہہ سکتے ہیں۔
اس لیے خالص مشاہدے میں صرف وہ صورت ہوتی ہے
جس کے مطابق کوئی خاص معروض مشاہدہ کیا جاتا ہے اور
خالص تصوّر میں صرف وہ صورت جس کے مطابق ہر معروض
خیال کیا جاتا ہے۔ صرف خالص مشاہدات یا تصوّرات ہی
بدیہی طور پر ممکن ہیں۔ تجربی تصوّرات و مشاہدات بغیر تجربے
کے وجود میں نہیں آ سکتے۔

ہم اپنے نفس کی اس انفعالی قوّت کو جو ادراکات
قبول کرتی ہے، اس کے تاثّر کی بنا پر حس کہتے ہیں اور وہ
قوّت جو خود تصوّرات پیدا کرتی ہے یعنی علم کی فاعلی قوّت فہم
کہلاتی ہے۔ یہ ہماری فطرت میں داخل ہے کہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ
حسّی ہوتا ہے۔ مشاہدہ نام ہی ہے اس طریقے کا جس سے کہ
ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ
قوّت جس سے کہ حسّی مشاہدے کے معروض کا تصوّر کیا جاتا
ہے، فہم ہے۔ ان دونوں میں سے کسی کو ایک دوسرے پر ترجیح
نہیں، بغیر حس کے کوئی معروض ہمارے سامنے پیش نہیں کیا
جا سکتا اور بغیر فہم کے اس کا تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ تصوّرات
بغیر مشاہدے کے بے بنیاد ہیں۔ مشاہدات بغیر تصوّرات کے
بے معنی ہیں۔ اس لیے اپنے تصوّرات کو محسوس بنانا (یعنی
مشاہدے کے ذریعے سے معروض سے مطابقت دینا) اتنا
ہی ضروری ہے، جتنا کہ اپنے مشاہدات کو معقول بنانا یعنی

تصورات کے تحت میں لانا) یہ قوتیں ایک دوسرے کا کام نہیں کر سکتیں، نہ فہم کسی چیز کا مشاہدہ کر سکتا ہو نہ حواس کسی چیز کا تصور کر سکتے ہیں۔ صرف ان دونوں کے اتحاد ہی سے علم وجود میں آ سکتا ہو۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کے فرائض کو خلط ملط کر دیں، بلکہ یہ ضروری ہو کہ اُنھیں احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے الگ کیا جائے۔ اِس لیے ہم حس کے عام اصولوں کے علم یعنی حسیات اور فہم کے عام اصولوں کے علم یعنی منطق میں تفریق کرتے ہیں۔

منطق پر بھی دو پہلو سے نظر ڈالی جا سکتی ہو۔ یا تو وہ فہم کے عام استعمال سے بحث کرتی ہو یا اُس کے خاص استعمال سے۔ اول الذکر خیال کے وجوبی اصول پر مشتمل ہو جن پر فہم کا استعمال موقوف ہو اور اُسے صرف اس استعمال سے سروکار ہو، اس سے بحث نہیں کہ اس کا معروض کیا ہو۔ آخر الذکر یعنی فہم کے خاص استعمال کی منطق ان اصولوں پر مشتمل ہو جن کے مطابق کسی خاص قسم کے معروضات کا صحیح طور پر خیال کیا جاتا ہو۔ اول الذکر کو ہم "مبادی منطق" اور آخر الذکر کو کسی مخصوص علم کا "دستور" کہتے ہیں۔

یہ دستورِ منطقی اکثر مدارس فلسفہ میں تمہید کے طور پر علومِ مخصوصہ سے پہلے پڑھایا جاتا ہو حالانکہ عقلِ انسانی کی نشو و نما کے لحاظ سے یہ اُس وقت مدون ہوتا ہو جب علوم کی تدوین ہو چکی ہو اور اُن کی تکمیل و تہذیب کا صرف آخری

درجہ باقی رہ گیا ہو۔ اس لیے کہ انسان ان قواعد کو جن کے مطابق معروضات ایک باقاعدہ علم کی شکل اختیار کرتے ہیں اُسی وقت ترتیب دے سکتا ہے جب وہ پہلے سے ان معروضات کے متعلق گہری واقفیت رکھتا ہو۔

عام منطق بھی دو طرح کی ہوتی ہے۔ خالص منطق اور عملی منطق۔ اوّل الذکر میں ہم قطعِ نظر کر لیتے ہیں اُن تمام تجربی تعیّنات سے، جن کے ماتحت فہم کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً حواس کا اثر، تخیّل کا عمل، عادات و رجحانات وغیرہ کی قوّت، یعنی ان سب چیزوں سے جن سے تعصّبات پیدا ہوتے ہیں بلکہ کُل اسباب سے جن سے ہمیں صحیح یا غلط معلومات حاصل ہوتی ہیں کیونکہ ان سے فہم کو صرف اپنے استعمال کی مخصوص صورتوں میں تعلّق ہوتا ہے جنھیں جاننے کے لیے تجربے کی ضرورت ہے۔ غرض خالص عام منطق کو صرف بدیہی اصولوں سے تعلّق ہے اور یہ فہم کا ایک ضابطہ ہے مگر صرف اس کے صوری استعمال کی حد تک بلا لحاظ اس کے کہ اس کا معروض کیا ہے۔ البتہ عام منطق کی عملی قسم اُن قواعد سے بحث کرتی ہے، جن کی رُو سے فہم کا استعمال داخلی تجربی تعیّنات کے ماتحت، جو ہم نفسیات سے معلوم کرتے ہیں، کیا جاتا ہے۔ گو اس میں تجربی عناصر موجود ہیں پھر بھی وہ اس لحاظ سے عام منطق ہے کہ اس کے مدّنظر فہم کا عام استعمال بلا تفریقِ معروضات ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نہ تو فہم کا عام ضابطہ ہے، اور نہ علومِ مخصوصہ کا دستور ہے۔

بلکہ صرف فہم کے معمولی استعمال کی اصلاح و تہذیب کا
ایک ذریعہ ہی۔

اس لیے عام منطق کے خالص نظری حصّے کو اس کے عملی
حصّے سے بالکل الگ رکھنا چاہیے۔ اصل میں علم کی حیثیت صرف
پہلا ہی حصہ رکھتا ہو اگرچہ وہ مختصر اور خشک ہو جیسا کہ قوّتِ
فہم کے ایک بنیادی علم کی باقاعدہ بحث کو ہونا چاہیے۔ پس
اس میں منطقیوں کو ہمیشہ دو اصول پیش نظر رکھنا ضروری ہو

(۱) بہ حیثیت عام منطق کے وہ قوتِ فہم کے علم کے مادّے
اور اختلافِ معروضات سے قطعِ نظر کرتی ہو اور صرف خیال
کے صوری قواعد سے سروکار رکھتی ہو۔

(۲) بہ حیثیت خالص منطق کے وہ تجربی عناصر سے پاک
ہو۔ اور نفسیات سے کوئی مدد نہیں لیتی (جیسا کہ بعض
لوگوں نے غلطی سے سمجھ رکھا ہی) ضابطۂ فہم میں نفسیات کو
مطلق دخل نہیں۔ یہ ایک مدلّل نظریہ ہو اور اس کا ہر جزُ
کامل طور پر بدیہی ہو۔

(بہ خلاف عملی منطق کے اس عام مفہوم کے کہ وہ چند
مشقوں کا مجموعہ ہو جن کے قواعد عام منطق میں بتائے گئے
ہیں) میں عملی منطق ان قواعد کو کہتا ہوں جن کے مطابق
قوّتِ فہم کا وجوبی مقرون استعمال کیا جاتا ہو، یعنی وہ موضوع
کے عارضی تعینات کے مطابق کام میں لائی جاتی ہو جو
اس استعمال میں مزاحم یا ممِدّ ہو سکتے ہیں اور جنھیں ہم

صرف تجربے ہی سے معلوم کر سکتے ہیں، اس میں توجیہہ کے خلل اور تسلسل، غلطیوں کے مبدا، شک و شبہ اور یقین وغیرہ کی کیفیات سے بحث کی جاتی ہے۔ خالص عام منطق کو اس سے وہی نسبت ہے جو نظریۂ اخلاق کو، جس میں صرف عام ارادۂ مختار کے وجوبی اخلاقی قوانین ہوتے ہیں، عملی اخلاقیات سے ہے۔ عملی علم اخلاق میں، مذکورہ بالا قوانین پر، احساسات، خواہشات اور جذبات کی مزاحمتوں کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے جو انسانوں کو کم و بیش پیش آتی ہیں اور وہ کبھی ایک صحیح اور مدلل علم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ بھی عملی منطق کی طرح تجربی اور نفسیاتی عناصر کا محتاج ہے۔

(۲)

قبل تجربی منطق کیا ہے؟

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے، یعنی اس کی اور معروض کی نسبت سے، قطع نظر کر کے، صرف معلومات کے باہمی تعلق کی منطقی صورت یعنی خیال کی عام صورت سے بحث کرتی ہے۔ مگر چونکہ مشاہدات کی دو قسمیں ہیں ایک خالص دوسری تجربی (جیسا کہ تجربی حسیات میں بیان کیا جا چکا ہے) اس لیے معروضات کے تصور میں بھی خالص اور تجربی کا فرق پایا جانا چاہیے۔ چنانچہ ایک منطق ایسی ہونا چاہیے جس میں معلومات کے مشمول سے قطع نظر نہ کی جائے اس لیے کہ

وہ منطق جو معروض کے خالص تصور کے قواعد پر مشتمل ہو
اپنے دائرے سے اِن سب معلومات کو خارج کر دیتی ہو
جن کا مشمول تجربی ہو۔ یہ نئی منطق ہمارے علم معروضات
کے ماخذ سے بھی اس حد تک بحث کرے گی جہاں تک کہ
وہ خود معروضات کی طرف منسوب نہ کیا جائے، درا ں
حالیکہ عام منطق کو علم کے ماخذ سے سروکار نہیں بلکہ وہ
تو ادراکات کو، خواہ اُن کی اصل بدیہی ہو یا تجربی، صرف
اُن قوانین کے لحاظ سے دیکھتی ہو جن کے مطابق عقل اپنے
عمل خیال کے ذریعے اُن میں باہمی تعلق قائم کرتی ہو یعنی
اُس کو صرف اِس سے غرض ہو کہ انہیں صورت عقلی میں لے
آئے، اِس سے بحث نہیں کہ ان کا ماخذ کیا ہو۔

یہاں میں ایک ضروری بات کہتا ہوں جو اِس کتاب
کے تمام آئندہ مباحث کے لیے اہمیت رکھتی ہو اور جس
کا پڑھنے والوں کو برابر لحاظ رکھنا چاہیے، وہ یہ ہو کہ
سب بدیہی معلومات نہیں بلکہ صرف وہی معلومات جو ہمیں
یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح چند خاص ادراکات (تصورات
یا مشاہدات) صرف بدیہی طور پر ممکن ہیں یا استعمال کیے
جاتے ہیں، قبل تجربی (یعنی معلومات کے بدیہی امکان یا استعمال
سے تعلق رکھنے والے) کہلاتے ہیں۔ اس لیے نہ تو مکان
اور نہ اُس کا کوئی بدیہی ہندسی تعین قبل تجربی ادراک ہو،
بلکہ صرف اِس بات کا علم کہ یہ ادراکات تجربے سے ماخوذ

نہیں ہیں اور بدیہی طور سے معروضات تجربہ پر عاید کیے جاسکتے ہیں، قبل تجربی کہلائے گا۔ اسی طرح معروضات کے کلّی تصوّر کے ساتھ مکان کی نسبت قبل تجربی ہو لیکن اگر یہ نسبت صرف حسّی معروضات تک محدود ہو تو اُسے تجربی کہیں گے۔ پس قبل تجربی اور تجربی کا فرق صرف ماخذِ علم کی تنقید سے تعلّق رکھتا ہو نہ کہ اُس علاقے سے جو علم اور معروضِ علم میں ہوتا ہو۔

ہم اِس توقع میں، کہ شاید بعض ایسے تصورات پائے جائیں جو بدیہی طور سے معروضات پر عاید کیے جا سکیں، حسّی مشاہدات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خالص قوتِ خیال کے اعمال کی حیثیت سے، یعنی ہوں تو وہ تصورات مگر حِس یا تجربے سے ماخوذ نہ ہوں، عقلِ محض یعنی خالص قوتِ فہم اور قوّتِ حکم کے معلومات کے ایک علم کا خاکہ اپنے ذہن میں بناتے ہیں جس کے ذریعے سے معروضات کا بدیہی تصوّر کیا جاتا ہو۔ یہ علم جو خالص عقلی معلومات کے ماخذ، حدود اور معروضی استناد کا تعیّن کرتا ہو، قبل تجربی منطق کہلائے گا اس لیے کہ اُسے صرف عقل کے قوانین سے تعلّق ہو اور وہ بھی صرف اُسی حد تک جہاں تک کہ معروضات پر بدیہی طور سے غور کیا جائے بہ خلاف عام منطق کے جو تجربی معلومات اور بدیہی یعنی خالص عقلی معلومات پر بلا تفریق غور کرتی ہو۔

(۳)

عام منطق کی تقسیم علمِ تحلیل (انالوطیقا) اور علمِ کلام میں

ایک پرانا اور مشہور سوال ہے جو لوگ اپنے خیال میں منطقیوں کو تنگ کرنے کے لیے کیا کرتے تھے کہ یا تو وہ ششں و پنج میں پڑ کر رہ جائیں یا اس کا اعتراف کریں کہ وہ کچھ نہیں جانتے اور ان کا فن محض بے کار ہے، وہ سوال یہ ہے کہ "حق" کسے کہتے ہیں؟ یہاں حق کی یہ مجمل تعریف کہ وہ علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے، پہلے سے تسلیم کر لی گئی ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ ہر علم کے حق ہونے کا عام اور یقینی معیار کیا ہے؟

انسان کی ایک عقل مندی کی ایک بڑی اور ضروری علامت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو کہ اُسے معقولیت کے ساتھ کیا سوال کرنا چاہیے، اس لیے کہ اگر سوال خود بے تکا ہو، اور اس کا جواب دینا فضول ہو تو نہ صرف پوچھنے والے کے لیے باعثِ شرم ہے بلکہ اس سے کبھی کبھی یہ نقصان بھی ہوتا ہے کہ غیر محتاط جواب دینے والا دھوکے میں آکر بے تکے جواب دینے لگتا ہے اور (بہ قول قدما کے) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص بکرے کا دُودھ دوہنا چاہتا ہے اور دوسرے نے نیچے چھلنی لگا رکھی ہے۔

اگر حق، علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے تو اس کے ذریعے سے اس معروض اور دوسرے معروضات میں تمیز ہونی ضروری ہے۔ اس لئے کہ جو علم اُس معروض سے جس

کی طرف وہ منسوب کیا جائے مطابقت نہیں رکھتا، وہ باطل ہے خواہ اس میں اور دوسرے معروضات میں مطابقت پائی جاتی ہو۔ حق کا عام معیار تو وہ کہلائے گا جو تمام معلومات کے لیے بلاتفریقِ معروضات مستند ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ اس میں معلومات کے مشمول سے (یعنی ان کے اور معروضات کے علاقے سے) قطعِ نظر کرنی پڑے گی، حالانکہ حق کو اسی مشمول سے سروکار ہے پس یہ ایک بے تکا اور مہمل سوال ہے کہ مشمولِ علم کی حقیقت کی عام علامت کیا ہے یعنی حق کی کوئی کافی اور عام علامت بتانا ناممکن ہے۔ چونکہ ہم نے اوپر مشمول علم کو علم کا مادہ کہا ہے اس لیے ہمیں یوں کہنا چاہیے کہ علم کی حقیقت کی بہ لحاظ مادہ کوئی عام علامت پوچھی ہی نہیں جا سکتی، اس لیے کہ خود اس سوال میں تناقض موجود ہے۔

اب رہا علم بہ لحاظ صورت (مشمول سے یکسر قطعِ نظر کرکے) تو یہ ظاہر ہے کہ جو منطق عقل کے عام اور وجوبی قوانین پر مشتمل ہے وہ انھیں قوانین کو حق کا معیار قرار دیتی ہے۔ جو علم ان کے منافی ہو وہ باطل ہے اس لیے کہ اس میں عام قوانین عقل کی خلاف ورزی ہوتی ہے یعنی خود عقل کے اندر تناقض واقع ہوتا ہے لیکن یہ معیار صرف حق کی یعنی عام عملِ خیال کی صورت سے تعلق رکھتا ہے اور اس حد تک بالکل صحیح ہے مگر کافی نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی

علم منطقی صورت کے بالکل مطابق ہو یعنی اُس میں اندرونی تناقض نہ پایا جائے مگر اِس کے باوجود معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ پس حق کا منطقی معیار یعنی علم کا عقل وفہم کے عام قوانین کے مطابق ہونا بلا شک حقیقت کی لابُد اور منفی شرط ہے مگر اِس سے آگے منطق نہیں بڑھ سکتی اور اُس غلطی کو جو علم کی صورت سے نہیں بلکہ اِس کے مشمول سے تعلّق رکھتی ہے، کسی معیار پہ جانچ کر دریافت نہیں کرسکتی۔

عام منطق عقل وفہم کے صوری عمل کو اُس کے عناصر میں تحلیل کرکے اِن عناصر کو ہمارے علم کی منطقی تصدیق کے بنیادی اصول قرار دیتی ہے۔ اِس لیے ہم منطق کے اِس حصّے کو انا لوطیقا یا علمِ تحلیل کہہ سکتے ہیں۔ یہ کم سے کم حق کا منفی معیار ضرور ہے۔ اِس لیے کہ ہم سب سے پہلے اپنی کل معلومات کو اِن اصولوں کے مطابق جانچتے اور پرکھتے ہیں اور اُس کے بعد اُنھیں مشمول کے لحاظ سے دیکھتے ہیں کہ آیا وہ بہ اعتبارِ معروض مثبت حقیقت بھی رکھتے ہیں یا نہیں، مگر چونکہ محض صورتِ علم خواہ وہ منطق کے قوانین سے پوری پوری مطابقت رکھتی ہو، علم کی مادّی (معروضی) حقیقت ثابت کرنے کے لیے بہت ناکافی ہے اِس لیے کوئی شخص یہ جسارت نہیں کرسکتا کہ صرف منطق کے ذریعے سے معروضات کے متعلق کوئی تصدیق یا دعوے کرے۔ اِس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ منطق کے دائرے سے باہر

اِن معروضات سے صحیح واقفیّت حاصل کرے اور پھر اس واقفیّت کو منطقی قوانین کے مطابق ایک مربوط کل کی شکل میں لانے کی کوشش کرے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اُسے صرف اِن قوانین کے معیار پر جانچ کر دیکھ لے۔ مگر اس فن میں، جو بظاہر ہمارے کل معلومات کو خواہ ہم اِن میں مشمول کے لحاظ سے بالکل کورے ہوں، عقلی صورت میں لے آتا ہے، کچھ ایسی دلفریبی ہے کہ ہم اس عام منطق کو جو صرف تصدیق کا ایک ضابطہ ہے، ایک ایسے دستور کے طور پر استعمال کرنے لگتے ہیں، جس کے ذریعے سے معروضی قضایا حقیقت میں یا کم سے کم دکھاوے کے لیے قائم کیے جا سکتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو یہ عام منطق کا ناجائز استعمال ہے۔ بہر حال عام منطق اس فرضی دستور کی حیثیت سے علمِ کلام کہلاتی ہے۔

اگرچہ قدما نے علم یا فن کے اس نام کو بہت سے مختلف معنی میں استعمال کیا ہے لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علمِ کلام ان کے یہاں موہومات کی منطق کو کہتے تھے۔ یہ سوفسطائیوں کا فن تھا کہ وہ اپنے جہل کو بلکہ ان مغالطوں کو جو وہ قصداً پیدا کرتے تھے، حق کا رنگ دے دیا کرتے تھے اور اس صحت و ضبط کی، جو منطق چاہتی ہے، نقل کر کے اس کے فنِ استدلال (طوبیقا) سے اپنے بے بنیاد دعووں کی تاویل کرتے تھے۔ چنانچہ یہ ایک قابلِ وثوق اور مفید تنبیہ ہے کہ عام منطق جب کبھی ایک

دستور کی حیثیت سے دیکھی جائے تو وُہ محض موہومات کی منطق یعنی علمِ کلام ہی۔ اس لیے کہ وُہ ہمیں علم کے مشمول کے متعلّق کچھ نہیں بتاتی بلکہ صرف علم اور معروضِ علم کی مطابقت کی صوری شرائط بیان کرتی ہی اور پھر لُطف یہ ہی کہ یہ شرائط معروض کے لحاظ سے بالکل بےکار ہیں۔ پس جب ہم اس سے دستور کا کام لینا چاہتے ہیں تاکہ کم سے کم صوری حیثیت سے اپنے علم کو توسیع دیں تو یہ نتیجہ ہوتا ہی کہ بے سر و پا گفتگو کرنے لگتے ہیں، جو جی چاہا، ایک حد تک ظاہری صحت کے ساتھ کہہ دیا اور جب جی چاہا اُس کی تردید کر دی۔

اس طرح کا استدلال فلسفے کے شایانِ شان نہیں ہی۔ اسی لیے بعض لوگوں نے علمِ کلام کا مفہوم متکلّمانہ موہومات کی تنقید قرار دیا ہی اور ہم بھی اُسے اسی معنی میں لیتے ہیں۔

(۴)

قبل تجربی منطق کی تقسیم

قبل تجربی علمِ تحلیل (اناﻟوطیقا) اور علمِ کلام میں

قبل تجربی منطق میں ہم قوّتِ فہم کی تجزیہ کرتے ہیں (اسی طرح جیسے قبل تجربی حسّیات میں حِس کی)، اور اپنے علم کے اس حصّے کو جس کا عناصر صرف قوّتِ فہم ہی اور حصّوں سے نمایاں کرکے دکھاتے ہیں۔ مگر اس خالص علم کے برتنے کی

یہ ناگزیر شرط ہو کہ ہمارے مشاہدے میں معروضات دیے ہوئے ہوں، جن پر یہ علم استعمال کیا جا سکے۔ کیونکہ بغیر مشاہدے کے ہمارا سارا علم معروضات سے خالی اور اس لیے بے بنیاد ہوگا۔ پس قبل تجربی منطق کا وہ حصہ جس میں خالص عقلی معلومات کے عناصر یعنی وہ اصول بیان کیے جاتے ہیں جن کے بغیر کوئی معروض تصور نہیں کیا جا سکتا۔ قبل تجربی علم تحلیل کہلاتا ہو اور اسی کو منطق حق بھی کہتے ہیں اس لیے کہ جو علم اس کے مطابق نہ ہو، اس کا کوئی مشمول نہیں رہے گا، وہ کسی معروض پر عائد نہ کیا جا سکے گا اور اس لیے حقیقت سے خالی ہوگا۔ مگر یہ بات ہمارے لیے بہت بڑی کشش اور ترغیب رکھتی ہو کہ صرف ان عقلی معلومات اور اصول سے کام لے کر تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائیں، حالانکہ تجربے کے سوا اور کسی ذریعے سے ہمیں وہ مادّہ (یعنی معروض) ہاتھ نہیں آسکتا جس پر یہ تصورات استعمال کیے جا سکیں۔ اس لیے ہماری عقل اس خطرے میں پڑ جاتی ہو کہ عقل محض کے صوری اصول کا مادّی استعمال کرے اور بلا تفریق ان معروضات پر بھی حکم لگائے جو ہمیں دیے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ شاید ان کا دیا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں ہو۔ اصل میں قبل تجربی منطق عقل کے تجربی استعمال کا ایک ضابطہ ہو اور یہ اس کا ناجائز مصرف ہو کہ ہم اسے عام اور غیر محدود استعمال کا دستور بنا

دیں اور صرف عقلِ محض کی مدد سے ترکیبی طور پر عام اشیا کے متعلق تصدیق، دعوے اور فیصلہ کرنے کی جسارت کریں۔ عقلِ محض کا یہ استعمال متکلمانہ استعمال ہے۔ اِس لیے قبلِ تجربی منطق کا دوسرا حصّہ متکلمانہ موہومات کی تنقید ہے، جسے علمِ کلام کہتے ہیں، یہاں علمِ کلام وہ فن نہیں ہے جس میں اذعانی طور پر یہ موہومات پیدا کیے جاتے ہیں بلکہ عقل و فہم کے فوقِ طبیعی استعمال کی تنقید ہو تاکہ اس کے بے بنیاد زعم کو غلط ثابت کرے اور اس کے اِس دعوے کو، کہ وہ صرف قبلِ تجربی قضایا کے ذریعے سے ایجاد اور توسیع کا کام انجام دے سکتا ہے، گھٹا کر بس یہیں تک محدود کر دے کہ وہ عقلِ محض کی تنقید کرکے اسے سوفسطائی مغالطوں سے محفوظ رکھتا ہے۔

قبلِ تجربی منطق کا پہلا دفتر

قبلِ تجربی علمِ تحلیل

یہ تحلیل ہمارے کلّ بدیہی علم کو خالص عقلی علم کے عناصر میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اِس میں ذیل کی باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ (۱) یہ تصورات خالص ہوں نہ کہ تجربی (۲) ان کا تعلق مشاہدے اور حس سے نہ ہو بلکہ قوتِ خیال اور قوتِ فہم

سے (۳) وہ جامد تصورات ہوں اور مشتق اور مرکب تصورات سے احتیاط کے ساتھ الگ کرلئے جائیں۔ (۴) ان کا نقشہ مکمل ہو اور وہ خالص قوتِ فہم کے پورے دائرے پر حاوی ہوں مگر علم کی یہ تکمیل محض اُس تخمینے کی بنا پر جو تجربے کی مدد سے ایک مجموعہ تصورات کو اکٹھا کرکے تیار کرلیا گیا ہو وثوق کے ساتھ تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ یہ صرف اسی صورت سے ممکن ہے کہ کُل بدیہی فہمی معلومات کا ایک ذہنی خاکہ بنایا جائے اور اُن تصورات کی، جن پر وہ مشتمل ہیں، ایک خاص طریقے سے تقسیم کی جائے یعنی اُن کا ایک نظام مرتب کرلیا جائے۔ خالص قوتِ فہم نہ صرف کُل تجربی عناصر سے بلکہ کُل حسّی عناصر سے بھی الگ ہے۔ وہ ایک مستقل اور کافی بالذات وحدت ہے، جس میں خارج سے کوئی اضافہ نہیں کیا جاسکتا اس لیے اُس کے علم کا جامع تصور ایک ایسا نظام ہوگا، جس کا ہم ایک ذہنی خاکے کے تحت میں احاطہ اور تعیّن کرسکیں اور اس کی تکمیل اور ربطِ باہمی کو ان معلومات کی صحت و اصلیت کا معیار قرار دے سکیں جو اس کے اندر کھپ جائیں۔ قبلِ تجربی منطق کا یہ دفتر دو کتابوں پر مشتمل ہے۔ پہلی کتاب میں فہمِ محض کے تصورات اور دوسری میں اُس کے بنیادی قضایا بیان کیے گئے ہیں۔

قبلِ تجربی علمِ تحلیل کی پہلی کتاب

(۱)
تحلیلِ تصورات

تحلیلِ تصورات سے میری مراد وہ عام طریقہ نہیں ہو جو فلسفیانہ مباحث میں برتا جاتا ہو کہ جو تصورات سامنے آئیں ان کا مشمول کے لحاظ سے تجزیہ کرکے اُن میں وضاحت پیدا کر دی جائے بلکہ میرے پیشِ نظر وہ کام ہو جس کی اب تک کسی نے کوشش نہیں کی، یعنی خود قوتِ فہم کا تجزیہ کرکے بدیہی تصورات کے امکان کی تحقیق کرنا، یعنی انھیں خود فہم میں جو ان کا مبدا ہو تلاش کرنا اور ان کے خالص اور عام استعمال کی تحلیل کرنا اس لیے کہ قبل تجربی فلسفے کا اصل کام یہی ہو، باقی جو کچھ ہو وہ عام فلسفے میں تصورات کی منطقی بحث ہو۔ غرض ہم بدیہی تصورات کی جڑیں فہمِ انسانی میں تلاش کریں گے جہاں وہ بالقوۃ موجود ہوتے ہیں، یہاں تک کہ تجربے کے اقتضا سے نشو و نما پائیں اور قوتِ فہم ہی کے ذریعے سے انھیں تجربی تعینات کے علائق سے پاک کرکے خالص شکل میں پیش کریں گے۔

تحلیلِ تصوّرات کا پہلا باب

(۱)

قوّتِ فہم کے خالص تصوراّت کا سُراغ

جب انسان اپنی قوّتِ ادراک کو کام میں لاتا ہو تو مختلف محرّکات کی بنا پر مختلف تصوراّت ظہور میں آتے ہیں، جو اس قوّت کا پتہ دیتے ہیں اور جب ایک مدّت تک ان کا مطالعہ کیا جائے یا انھیں زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے تو ان کا ایک کم و بیش مفصّل نقشہ مُرتّب ہو جاتا ہو۔ مگر یہ ایک طرح کا مکانیکی عمل ہو جس سے یقینی طور پر کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ اب یہ تحقیق مکمل ہو گئی۔ اس کے علاوہ ان تصوراّت میں جو یوں ہی وقتاً فوقتاً دریافت ہوتے رہتے ہیں، کوئی ترتیب اور منظّم وحدت نہیں پائی جاتی، بلکہ صرف باہمی مشابہت اور مشمول کی مقدار کے لحاظ سے ان کی تقسیم کر دی جاتی ہو جو سادہ تصوراّت سے شروع ہو کر مرکب تصوراّت تک پہنچتی ہو اور اس طرح ان کے الگ الگ سلسلے بن جاتے ہیں، جن میں ایک حد تک باقاعدگی تو ہوتی ہو مگر کوئی نظام نہیں ہوتا۔

قبل تجربی فلسفے کو یہ آسانی ہو اور اس کا یہ فرض بھی ہو کہ اپنے تصوراّت کو ایک مقررہ اصول کے مطابق تلاش کرے، یہ تصوراّت قوّتِ فہم سے جو ایک وحدتِ کامل ہو، خالص اور غیر مخلوط حالت میں نکلتے ہیں۔ پس انھیں لازمی طور

پر کسی ذہنی خاکے کے تحت میں مربوط ہونا چاہیے۔ ان کی اس
ربط سے ہمیں وہ اصول ہاتھ آتا ہے جس کے مطابق قوتِ فہم
تصوراّت کی صحیح ترتیب اور اُن کی مکمل تعداد کا تعیّن بداہی
طور پر ہو سکتا ہے۔

کُل خالص فہمی تصوراّت کا قبل تجربی سُراغ

پہلی فصل

(۸)

قوتِ فہم کا عام منطقی استعمال

ہم نے اوپر قوّتِ فہم کی محض منفی تعریف کی تھی کہ وہ ایک
غیر حِسّی قوّتِ ادراک ہے۔ ظاہر ہے کہ حِس کے واسطے کے بغیر
ہم کوئی مشاہدہ نہیں کر سکتے، پس فہم قوّتِ مشاہدہ کا نام نہیں
ہے۔ مشاہدے کے علاوہ علم حاصل کرنے کا صرف ایک ہی
طریقہ اور ہے یعنی تصوّر۔ چنانچہ ہر فہم یا کم سے کم انسانی فہم کو کُل
علم تصوراّت کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے یعنی وہ علم حضوری
نہیں، بلکہ علمِ استدلالی یا منطقی ہے۔ کُل مشاہدات حِسّی ہونے کی
حیثیت سے انفعال پر مبنی ہیں اور تصوراّت فعل پر۔ فعل (یا
وظیفے) سے میں وہ عملِ وحدت مُراد لیتا ہوں، جس کے ذریعے
سے مختلف ادراکات ایک مشترک ادراک کے تحت میں لائے
جاتے ہیں۔ غرض تصوراّت کی بنا فاعلیّتِ خیال پر ہے اور حِسّی
مشاہدات کی انفعالیّتِ حِس پر۔ ان تصوراّت سے قوّتِ فہم

صرف یہی کام لے سکتی ہو کہ وہ اِن کے ذریعے سے تصدیقات قائم کرے۔ چونکہ مشاہدے کے سوا کوئی ادراک براہِ راست معروض تک نہیں پہنچ سکتا اِس لیے تصوّر کبھی بلا واسطہ معروض پر عاید نہیں کیا جاتا بلکہ صرف ادراک معروض پر (خواہ وہ مشاہدہ ہو یا تصوّر)۔ پس تصدیق معروض کا بالواسطہ علم یعنی اُس کے ادراک کا ادراک ہو۔ ہر تصدیق میں ایک تصوّر ہوتا ہو جو متعدد ادراکات پر صادق آتا ہو، جن میں ایک ادراک ایسا بھی ہوتا ہو جو معروض پر براہِ راست عاید کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً اِس تصدیق میں کہ "کُل اجسام تقسیم پذیر ہیں"، تقسیم پذیر کا تصوّر، مختلف تصوّرات پر عاید ہوتا ہو مگر یہاں وہ خاص طور پر جسم کے تصوّرات پر عاید کیا گیا ہو اور یہ تصوّر بعض مظاہر پر جو ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں۔ پس یہ معروضات تقسیم پذیری کے تصوّر کے ذریعے سے بالواسطہ خیال کیے جاتے ہیں۔ غرض کُل تصدیقات وہ وظائف ہیں جو ہمارے ادراکات میں وحدت پیدا کرتے ہیں اس لیے کہ اِن میں معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے بجائے ایک بلا واسطہ ادراک کے کسی عام ادراک سے جس میں یہ اور اُس کے ساتھ اور ادراکات شامل ہوتے ہیں، کام لیا جاتا ہو اور اِس طرح بہت سے معلومات ایک کے اندر جمع کر لیے جاتے ہیں مگر ہم قوّتِ فہم کے تمام وظائف کو تصدیقات پر مبنی کر سکتے ہیں اور فہم کو قوّتِ تصدیق قرار دے سکتے ہیں۔

اس لیے کہ جیسا اوپر کہا جا چکا ہے، فہم قوّت خیال کا نام ہے۔ خیال وُہ علم ہے جو تصورات کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصوراتِ امکانی تصدیقات کے محمولات ہونے کی حیثیت سے ایک ایسے معروض کے، جو ہنوز غیر معیّن ہے، ہر ادراک پر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ جسم کا تصوّر کسی شے مثلاً دھات کو ظاہر کرتا ہے جو اس تصوّر کے ذریعے سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ وُہ تصوّر اسی وجہ سے کہلاتا ہے کہ اس میں اور ادراکات شامل ہیں جن کے واسطے سے وہ معروضات پر عاید کیا جا سکتا ہے۔ پس وہ محمول ہے کسی امکانی تصدیق کا مثلاً اس تصدیق کا کہ ہر دھات ایک جسم ہے، اس لیے اگر وہ وظائف جن سے تصدیقات (ادراکات میں) وحدت پیدا کرتے ہیں، مکمل طور پر شمار کیے جائیں، تو ہمیں قوّتِ فہم کے کُل وظائف معلوم ہو جائیں گے۔ اگلی فصل سے ظاہر ہو جائے گا کہ ایسا کیا جا سکتا ہے۔

کُل خالص فہمی تصوّرات کا قبل تجربی سُراغ

دوسری فصل

(۹)

تصدیقات میں قوّتِ فہم کے منطقی وظائف

جب ہم کسی تصدیق کے مشمول سے قطعِ نظر کر لیں اور صرف اس کی صورتِ عقلی پر غور کریں، تو یہ معلوم ہوگا کہ خیال

کا جو وظیفہ ایسا ہیں کارفرما ہو، وہ چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہو اور ہر حصے کے تین پہلو ہوتے ہیں۔ انھیں ہم بجا طور پر ذیل کے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔

(۱)
تصدیقات کی کمیت
کلی
جزوی
انفرادی

(۲)
کیفیت
مثبت
منفی
نامحدود

(۳)
نسبت
قطعی
مشروط
تفریقی

(۴)
جہت
احتمالی
اذعانی
یقینی

چونکہ یہ تقسیم کہیں کہیں پر منطقیوں کی مروجہ مصطلحات سے مختلف نظر آتی ہو اور یہ اختلاف خاصا اہم ہو، اس لیے جس غلط فہمی کا خوف ہو سکتا ہو اس سے بچنے کے لیے ذیل کی تنبیہات

غیر ضروری نہ ہوں گی:-

(۱) منطقی بجا طور پر یہ کہتے ہیں کہ عقلی نتائج حاصل کرنے کے لیے تصدیقات سے کام لینے میں، انفرادی تصدیقات کلی تصدیقات کے مساوی سمجھی جا سکتی ہیں۔ چونکہ ان میں کوئی محیط نہیں ہوتا، اس لیے ہم یہ نہیں کر سکتے کہ ان کے محمول کو موضوع کے مشمولات میں سے بعض پر عاید کریں اور بعض پر نہ کریں۔ پس محمول اس تصوّر پر بغیر کسی استثناء کے صادق آتا ہے گویا یہ ایک کلّی تصوّر ہے جو محیط رکھتا ہے اور محمول اس کے سارے تصوّر پر حاوی ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم انفرادی تصدیق کا کلّی تصدیق سے بہ حیثیت علم کے صرف کمیّت کے لحاظ سے مقابلہ کریں تو اس میں اور اُس میں وہی نسبت ہے جو واحد اور نامحدود میں ہوتی ہے یعنی دونوں میں بہت فرق ہے۔ پس اگر ایک انفرادی تصدیق کو اس کے اندرونی استناد کے لحاظ سے نہیں بلکہ محض بہ حیثیت علم اس کی کمیّت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ یقیناً کلّی تصدیقات سے مختلف ہے اور خیال کے عام عناصر کے تحلیل کرنے میں (اگرچہ اس منطق میں نہیں جو تصدیقات کے باہمی علاقے تک محدود ہے) ایک علیحدہ جگہ پانے کی مستحق ہے۔

(۲) اسی طرح قبل تجربی منطق میں نامحدود تصدیقات کو مثبت تصدیقات سے الگ کرنا ضروری ہے اگرچہ عام منطق میں وہ بجا طور پر مثبت تصدیقات [illegible]

اور ان کی کوئی جداگانہ قسم نہیں مانی جاتی اس لیے کہ عام منطق محمول کے مشمول سے (اگرچہ وہ منفی ہی) قطع نظر کر لیتی ہے اور صرف یہ دیکھتی ہے کہ آیا وہ موضوع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے یا اس کی ضد قرار دیا جاتا ہے۔

لیکن قبل تجربی منطق زیر بحث تصدیق پر اس حیثیت سے بھی نظر ڈالتی ہے کہ یہ منطقی اثبات جو منفی محمول کے ذریعے سے کیا جاتا ہے کیا مشمول اور کیا قدر رکھتا ہے اور مجموعی معلومات کے لحاظ سے اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے اگر میں روح کے متعلق یہ کہتا کہ وہ فانی نہیں ہے تو کم سے کم اس منفی تصدیق کے ذریعے سے میں ایک غلطی کا سدِ باب کر دیتا، لیکن جب میں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہے تو اس میں شک نہیں کہ منطقی صورت کے لحاظ سے یہ ایک اثبات ہے اس لیے کہ میں نے روح کو غیر فانی ہستیوں کے نامحدود دائرے میں داخل کر دیا ہے لیکن چونکہ ممکن موجودات کے کل دائرے کا صرف ایک جزو فانی ہے اور بقیہ دائرہ غیر فانی موجودات پر مشتمل ہے اس لیے مذکورہ بالا قضیہ کا مطلب بس اتنا ہی ہے کہ روح اشیا کی اس نامحدود تعداد میں سے ایک ہے جو فانی اشیا کو الگ کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہے البتہ اس سے کل ممکنات کا نامحدود دائرہ یہ قدر اس کے ضرور محدود ہو جاتا ہے کہ فانی اشیاء اس سے الگ کر دی جاتی ہیں اور بقیہ دائرے میں روح کو جگہ دی جاتی ہے مگر یہ بقیہ دائرہ

اِس استثنا کے بعد بھی نامحدود ہی رہتا ہو بلکہ اگر اُس میں سے اور حصّے بھی الگ کر دیے جائیں تب بھی روح کے تصوّر میں مطلق اضافہ نہیں ہوتا اور اُس کا اثباتی تعیّن نہیں کیا جا سکتا۔ پس یہ نامحدود تصدیقات اصل میں علم کے عام مشمول کو محدود کرتی ہیں اِس لیے کُل عناصر خیال کے قبل تجربی نقشے میں اُنھیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ جو وظیفہ قوّتِ فہم ان کے ذریعے سے پورا کرتی ہو وہ اِس کے خالص بدیہی علم کے میدان میں اہمیت رکھتا ہو۔

(۳) تصدیقات میں خیال کی باہمی نسبتیں تین طرح کی ہوتی ہیں۔ (الف) محمول کی موضوع سے (ب) سبب کی مُسبّب سے (ج) تفریق شدہ علم اور اِس تفریق کے اجزا کی ایک دوسرے سے۔ پہلی قسم کی تصدیقات میں دو تصورات کی، دوسری قسم میں دو تصدیقات کی اور تیسری میں کئی تصدیقات کی باہمی نسبت پر غور کیا جاتا ہو، یہ مشروط تصدیق کہ اگر کامل انصاف موجود ہو تو مستقل طور پہ بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہو اصل میں دو تصدیقات کی باہمی نسبت پر مشتمل ہو، ایک یہ کہ کامل انصاف موجود ہو دوسری یہ کہ مستقل طور پہ بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہو۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ دونوں قضایا بجائے خود حق ہیں یا نہیں۔ اِس تصدیق میں صرف یہ خیال کیا گیا ہو کہ ان میں سے ایک دوسرے

کا نتیجہ ہو۔ اب رہی تفریقی تصدیق، یہ دو یا دو سے زیادہ قضایا کی باہمی نسبت پر مشتمل ہوتی ہو لیکن یہ نسبت سببیت کی نہیں ہو بلکہ تضاد کی، اس لحاظ سے کہ ایک قضیہ دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہو اور اسی کے ساتھ باہمی ربط کی، اس لحاظ سے کہ یہ سب قضایا مل کر اصل علم کے دائرے کو پورا کرتے ہیں، یعنی یہ وہ نسبت ہو جو ایک علم کے دائرے کے مختلف حصے باہم رکھتے ہیں۔ ہر حصے کا دائرہ دوسرے حصے کے دائرے کا تکملہ ہو اور ان سب کے ملنے سے تقسیم شدہ علم مکمل ہوتا ہو مثلاً دنیا یا تو محض اتفاق سے وجود میں آئی ہو یا داخلی وجوب سے یا کسی خارجی علت سے۔ ان میں سے ہر قضیہ ایک حصہ ہو کل علم کا جو دنیا کے وجود کے متعلق ممکن ہو اور سب قضیے مل کر اس علم کا مکمل دائرہ بناتے ہیں۔ علم کو ان جزوی دائروں میں سے کسی ایک سے نکال لینے کے یہ معنی ہیں کہ اسے بقیہ دائروں میں سے کسی ایک میں رکھا جائے اور اسے کسی ایک دائرے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے بقیہ دائروں میں سے نکال لیا جائے۔ پس تفریقی قضایا میں ایک قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہو اور وہ یہ ہو کہ گو ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہو مگر وہ سب مل کر اصل علم کا تعیّن کرتے ہیں اس لیے کہ ان کا مجموعہ ایک ... ہو ... علم کا مکمل مشمول ہو۔ یہی ایک بات ہو

جسے میں مندرجہ ذیل بحث کی خاطر یہاں واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

(۴) تصدیقات کی جہت ان کا ایک خاص وظیفہ ہے اور اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ وہ تصدیق کے مشمول میں کوئی اضافہ نہیں کرتی (اس لیے کہ کمیت، کیفیت اور نسبت کے سوا مشمول میں کوئی اور چیز ہو ہی نہیں سکتی) بلکہ صرف اس سے تعلق رکھتی ہے کہ رابط کی قدر مجموعی خیال کے لحاظ سے کیا ہے۔ احتمالی قضایا وہ ہیں جن میں اثبات یا نفی کو محض ممکن سمجھا جائے، ادّعائی وہ ہیں جن میں اسے واقعی (یعنی حق) قرار دیا جائے اور یقینی وہ ہیں جن میں اُسے وجوبی مانا جائے[1]۔ چنانچہ وہ دونوں تصدیقات (مقدمہ اور نتیجہ) جن کی باہمی نسبت سے مشروط تصدیق بنتی ہے اور اسی طرح وہ تصدیقات (اجزائے تفریق) جن کے تعامل سے تفریقی تصدیق بنتی ہے، سب کی سب محض احتمالی ہوتی ہیں۔ مندرجۂ بالا مثال میں یہ قضیہ کہ "کامل انصاف موجود ہے" ادّعائی طور پر ظاہر نہیں کیا گیا ہے بلکہ ایک من مانی تصدیق کی حیثیت سے جسے انسان چاہے تو فرض کر سکتا ہے۔ البتہ نتیجہ ادّعائی ہے۔

---

[1] گویا پہلی صورت میں خیال قوتِ فہم کا وظیفہ ہے دوسری صورت میں قوتِ تصدیق کا اور تیسری صورت میں قوتِ حکم کا۔ اس نکتے کی تشریح آگے چل کر کی جائے گی۔

پس ممکن ہو کہ اس قسم کی تصدیقات صریحاً باطل ہوں اور اس کے باوجود احتمالی حیثیت سے حق کے معلوم کرنے کی شرائط سمجھی جائیں۔ اسی طرح تفریقی تصدیق میں یہ قضیہ کہ دنیا محض اتفاق سے وجود میں آئی ہو محض احتمالی ہو۔ مطلب صرف یہ ہو کہ انسان اسے تھوڑی دیر کے لیے فرض کرلے پھر بھی (اس حیثیت سے کہ یہ اُن راہوں میں سے، جو انسان اختیار کرسکتا ہو ایک غلط راہ کو ظاہر کردیتا ہو) اس سے حق کے معلوم کرنے میں مدد ملتی ہو۔ پس احتمالی قضیہ وہ ہو جس میں صرف ایک منطقی امکان (جو معروضی نہیں ہوتا) بیان کیا جاتا ہو یعنی یہ کہ اس کا قبول کرنا یا نہ کرنا اختیاری ہو، یہ محض مانے طور پر عقل کے دائرے میں داخل کیا گیا ہو۔ ادّعائی قضیہ منطقی واقعیت یا حقیقت ظاہر کرتا ہو مثلاً مشروط قیاسِ عقلی میں مقدمہ کبریٰ میں احتمالی اور صغریٰ میں ادّعائی ہوتا ہو اور اس پر دلالت کرتا ہو کہ یہ قضیہ قوتِ فہم کے قوانین کے مطابق ہو۔ یقینی قضیہ وہ ادّعائی قضیہ ہو جو بجائے خود قوانینِ عقل پر مبنی ہوتا ہو اس وجہ سے اس میں بدیہی طور پر کسی بات کا دعوےٰ کیا جاتا ہو اور اس طرح منطقی وجوب پایا جاتا ہو۔ چونکہ یہ سب چیزیں قوتِ فہم سے درجہ بدرجہ وابستہ ہوتی ہیں یعنی پہلے کسی بات کی احتمالی تصدیق کی جاتی ہو پھر اُسے ادّعائی طور پر حق سمجھا جاتا ہو اور آخر میں لازماً فہم سے وابستہ یعنی وجوبی اور یقینی قرار

دیا جاتا ہے اس لیے ہم جہتِ عقلی کے ان تینوں وظائف کو عام قوّتِ خیال کے تین پہلو کہہ سکتے ہیں۔

کُل خالص فہمی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج

(تیسری فصل)

(۱۰)

خالص فہمی تصوّرات یا مقولات

جیسا کہ ہم پہلے کئی بار کہہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے قطع نظر کرتی ہے اور یہ توقع رکھتی ہے کہ اُسے کہیں اور سے ادراکات دیے جائیں اور وہ اُنہیں تصوّرات میں تبدیل کر دے۔ اس کا یہ عمل تحلیل کے ذریعہ ہوتا ہے، بہ خلاف اس کے قبل تجربی منطق کے سامنے بدیہی حسّی مواد موجود ہوتا ہے جو قبل تجربی حسیّات پیش کرتی ہے اور وہ خالص فہمی تصوّرات کے لیے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ بغیر کسی مشمول کے یعنی بالکل کھوکھلی رہ جائے۔ زمان و مکان خالص بدیہی مشاہدے کے مواد پر مشتمل ہیں مگر اسی کے ساتھ وہ ہمارے نفس کی اثر پذیری کے تعینّات بھی ہیں۔ صرف اُنہیں کے تحت میں ہمارا نفس معروضات کے ادراکات قبول کر سکتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ معروضات کے تصوّرات پر بھی اپنا اثر ڈالیں۔ البتہ ہماری قوّتِ خیال

کی فاعلیت کا یہ تقاضا ہو کہ پہلے اس مواد کی جانچ پڑتال کی جائے اور اس میں ربط و ترتیب پیدا کی جائے تاکہ وہ علم بن سکے۔ اس عمل کو میں ترکیب کہتا ہوں۔

ترکیب کا وسیع ترین مفہوم میرے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ایک عمل ہے جو مختلف ادراکات کو ملا کر ان کے مواد کو ایک علم کی تحت میں لاتا ہے۔ یہ ترکیب خالص اس وقت کہلاتی ہے جب کہ مواد تجربی طور پر نہیں بلکہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہو (جیسے زمان و مکان)۔ ہم اپنے ادراکات کی تحلیل اسی وقت کر سکتے ہیں جب یہ ادراکات پہلے سے دیے ہوئے ہوں اور مشمول کے لحاظ سے کسی قسم کے تصورات تحلیل کے ذریعے سے وجود میں نہیں آسکتے۔ البتہ جب کسی مواد کی (خواہ وہ تجربی ہو یا بدیہی) ترکیب کی جائے تو جو علم اس سے پیدا ہوتا ہے ممکن ہے وہ ابتدا میں خام اور مبہم ہو اور اس لیے تحلیل کا محتاج ہو۔ مگر اصل میں یہ ترکیب ہی ہے جو عناصر ادراک کو ملا کر علم کی شکل میں لاتی ہے اور ایک متحد مشمول بناتی ہے۔ پس جب ہمیں اپنے علم کے ماخذ کی تحقیق کرنا ہو تو سب سے پہلے ترکیب کی طرف توجہ کرنی چاہیے، ترکیب کا عام عمل، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، قوت تخیل کا فعل ہے۔ یہ تخیل نفس کا ایک مخفی اگرچہ ناگزیر وظیفہ ہے جس کے بغیر ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا گو عام طور پر ہمیں اس

کے وجود کا شعور تک نہیں ہوتا مگر ترکیب سے تصورات
بنانا قوّتِ فہم کا وظیفہ ہو اور اسی کے ذریعے سے ہمیں اصلی
معنی میں علم حاصل ہوتا ہو۔

خالص ترکیب کے عام عمل سے خالص عقلی تصور حاصل
ہوتا ہو اس سے میں وہ ترکیب مراد لیتا ہوں جو کسی بدیہی
ترکیبی وحدت پر مبنی ہو۔ چنانچہ اعداد (بڑے اعداد میں
یہ بات خاص طور پر نمایاں ہو جاتی ہو) وہ تصورات ہیں،
جو ترکیب کے ذریعے سے قائم کیے گئے ہیں اس لیے کہ ان کی
بنا ایک مشترک وحدت (مثلاً دہائی) پر ہو۔ پس ادراکات کے
مواد کی ترکیب میں وحدت کا ہونا ضروری ہو۔

تحلیل کے ذریعے سے مختلف ادراکات ایک تصور کے
تحت میں لائے جاتے ہیں (اس عمل سے عام منطق بحث
کرتی ہو)۔ مگر قبل تجربی منطق میں ادراکات کو نہیں بلکہ ادراکات
کی خالص ترکیب کو تصورات کے تحت میں لانے سے بحث
کی جاتی ہو۔ کل معروضات کے علم کے لیے پہلا جز جو ہمیں
بدیہی طور پر دیا ہوا ہونا چاہیے، خالص مشاہدے کا مواد
ہو۔ دوسرا جز اس مواد کی ترکیب ہو جو تخیل کے ذریعے
سے کی جاتی ہو، مگر اس سے بھی مکمل علم حاصل نہیں ہوتا۔
وہ تصورات جو اس خالص ترکیب میں وحدت پیدا کرتے
ہیں اور اسی وجوبی ترکیبی وحدت پر مشتمل ہیں، دیے ہوئے
معروض کے علم میں تیسرے جز کا اضافہ کرتے ہیں اور

ان کی بنا قوتِ تعقل پر ہے۔

وہی وظیفہ جو مختلف ادراکات کو ایک منفرد تصدیق کی شکل میں متحد کرتا ہے، مختلف ادراکات کی ترکیب کو بھی ایک منفرد مشاہدے کی شکل میں لاتا ہے جسے عام معنی میں خالص فہمی تصور کہتے ہیں۔ پس وہی قوتِ تعقل اُسی عمل سے جس سے کہ اس نے تصورات میں تحلیلی وحدت کے ذریعے تصدیق کی منطقی صورت پیدا کی تھی۔ مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کے ذریعے اپنے ادراکات میں ایک قبل تجربی مشمول پیدا کر دیتی ہے جس کی بدولت وہ فہمی تصورات کہلاتے ہیں اور بدیہی طور پر معروضات پر عاید کیے جاتے ہیں۔ یہ کام عام منطق انجام نہیں دے سکتی۔ اس طرح سے جتنے منطقی وظائف مذکورہ بالا نقشے میں کلی تصدیقات میں شمار کیے گئے تھے اُتنے ہی خالص فہمی تصورات بھی ہیں جو بدیہی طور پر عام معروضات مشاہدہ پر عاید ہوتے ہیں اس لیے کہ ان وظائف سے ہم نے تعقل کا پوری طرح احصا کر لیا ہے اور اس کی قوت کا کامل جائزہ لے لیا ہے۔ ہم ارسطو کی تقلید میں ان تصورات کو مقولات کہیں گے۔ اس لیے کہ اصل میں ہمارا اور اس کا ایک ہی مقصد ہے اگرچہ تفصیلات میں بڑا فرق ہو گیا ہے۔

مقولات کا نقشہ

(۱)

کمیّت

وحدت

کثرت

کلیّت

(۲)

کیفیّت

اثبات

نفی

تحدید

(۳)

نسبت

عرضیت اور جوہریت

علیّت اور معلولیت

تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردّ عمل)

(۴)

جہت

امکان - محالیت

وجود - عدم

وجوب اتفاقیت

یہ اُن کُل خالص تصوراتِ ترکیب کی فہرست ہے جو قوتِ فہم میں بدیہی طور پر موجود ہیں اور جن کی وجہ سے وہ فہم محض یا خالص قوتِ فہم کہلاتی ہے انھیں کی بدولت وہ مواد مشاہدہ کو سمجھ سکتی ہے یعنی اس کے معروض کو خیال کر سکتی ہے۔ یہ تقسیم منظم طریقے سے ایک مشترک اصول یعنی قوتِ تصدیق (جو حاصل قوتِ خیال ہے) کی بنا پر کی گئی ہے یہ نہیں کہ یوں ہی اٹکل پچو فہمی تصورات تلاش کر لیے گئے ہوں ورنہ ہم کبھی یقین

سے نہ کہہ سکتے کہ ان کی تعداد مکمل ہو اس لیے کہ اس صورت میں یہ تصورات استقرا کے ذریعے سے حاصل کیے جاتے اور یہ بات نظر انداز ہو جاتی کہ استقرار کی بنا پر انسان ہرگز تسلیم نہیں کر سکتا کہ یہی خاص تصورات ہمارے فہم میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے نہیں ہیں۔ ارسطو کا وہ انتقالِ ذہنی جس کے ذریعے سے اس نے ان بنیادی تصورات کو دریافت کیا واقعی ایک دقیق النظر حکیم کے شایانِ شان تھا۔ لیکن چونکہ اس کے پیشِ نظر کوئی اصول نہ تھا اس لیے جو تصورات ذہن میں آئے انھیں کو لے کر اس نے دس کی تعداد پوری کر لی اور ان کا نام مقولات رکھا۔ اس کے بعد اس نے اپنے خیال میں پانچ اور بنیادی تصورات دریافت کیے اور انھیں تتمۂ مقولات قرار دیا۔ پھر بھی یہ فہرست ناقص ہی رہی۔ اس کے علاوہ اس فہرست میں بعض خالص مشاہدے کے تعینات شامل کر لیے گئے ہیں (سمت، مقام، محل نیز تقدم، معیت) اور ایک تجربی تعین بھی (یعنی حرکت) حالانکہ یہ سب عقلی تصورات کے زمرے سے خارج ہیں۔ اسی طرح فرعی تصورات (فاعلیت، انفعالیت) اصلی اور بنیادی تصورات میں شمار کیے گئے ہیں اور بعض بنیادی تصورات نظر انداز ہو گئے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ کہنا ہے کہ عقلِ محض کے اصلی تصورات یعنی مقولات اپنے فرعی تصورات بھی رکھتے ہیں اور

وہ بھی اُنھیں کی طرح خالص ہیں۔ ایک مکمل قبل تجربی فلسفے میں ان کی تفصیل ناگزیر ہے مگر موجودہ بحث میں جو محض تنقید تک محدود ہے، ہم اسی پر قناعت کرتے ہیں کہ سرسری طور پر اِن کا ذکر کر دیں۔

ہم ان خالص مگر فرعی تصورات کو (مقولات کے مقابلے میں) محمولات کہیں گے۔ جب اصلی اور بنیادی تصورات معلوم ہو جائیں تو آسانی سے فرعی اور ضمنی تصورات بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں اور عقل محض کا شجرہ مکمل ہو سکتا ہے۔ چونکہ ہمیں یہاں اس نظام کی تکمیل مقصود نہیں بلکہ صرف اس کے اصول قائم کرنے ہیں اس لیے اس کمی کا پورا کرنا ہم کسی اور موقع کے لیے چھوڑتے ہیں۔ یہ مقصد اس طرح بھی کم و بیش پورا ہو سکتا ہے کہ ہم علم وجود کی کوئی درسی کتاب اٹھا لیں اور مثلاً مقولہ علت و معلول کے تحت میں قوت، فعل اور انفعال کے محمولات، مقولہ تعامل کے تحت میں حضور اور مزاحمت کے محمولات اور مقولات جہت کے تحت میں کون، فساد اور تغیر کے محمولات کو رکھنا شروع کر دیں۔ مقولات کو خالص مشاہدے کی جہات سے یا ایک دوسرے سے ربط دے کر بہت سے فرعی بدیہی تصورات حاصل ہو سکتے ہیں جن کی تفصیل اور تکمیل بجائے خود مفید اور دلچسپ ہے مگر یہاں اس کی گنجائش نہیں۔

میں اس کتاب میں ان مقولات کی تعریفات کو خاص

کر کے چھوڑتا ہوں حالانکہ جی یہی چاہتا ہے کہ ان کی مکمل تعریف کر دی جائے۔ اس لیے میں ان کی تحلیل اسی حد تک کروں گا جہاں تک کہ طریق و منہاج کی بحث کے لیے، جو مجھے کرنی ہے، کافی ہو۔ عقل محض کے نظام میں مجھ سے مکمل تعریفات کا مطالبہ بجا طور پر کیا جا سکتا تھا مگر یہاں تو یہ اندیشہ ہے کہ ان کی وجہ سے ہماری تحقیقات کا خاص نکتہ نظر سے چھپ جائے گا اور بہت سے شکوک و اعتراضات پیدا ہو جائیں گے۔ اس لیے اگر یہ تعریفات دوسری کتاب کے لیے اٹھا رکھی جائیں تو اس سے ہمارے اصل مقصد میں خلل نہیں پڑے گا۔ پھر بھی اوپر جو کچھ کہا جا چکا ہے اُس سے ظاہر ہو گا کہ ان کی ایک مکمل اور مشرح فرہنگ مدوّن کرنا نہ صرف ممکن ہے بلکہ بہت آسان ہے۔ اس کا خاکہ تو موجود ہی ہے بس اُسے بھرنے کی ضرورت ہے۔ تقسیم و ترتیب کا جو منظّم طریقہ ہم نے اختیار کیا ہے اس سے فوراً معلوم ہو جائے گا کہ کونسا تصور کہاں پر آنا چاہیے اور کونسی جگہ اب تک خالی ہے۔

(۱۱)

مقولات کے اس نقشے کے ساتھ مناسب حواشی کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جن سے غالباً کل عقلی معلومات کی صورتِ علمی کے متعلق اہم نتائج حاصل ہوں گے۔ یہ نقشہ نظری فلسفے میں ہر علم کا، جہاں تک کہ وہ بدیہی تصورات پر مبنی ہے، ایک مکمل خاکہ بنانے اور معینہ اصول کے مطابق اس کی منظّم تقسیم

کرنے کے لیے نہایت مُفید بلکہ ناگزیر ہو۔ یہ بات اِسی سے ظاہر ہو کہ ہمارے سوچے ہوئے نقشے میں عقل کے کُل بنیادی تصورات اور ان کا وہ نظام جو عقلِ انسانی میں ہوتا ہو موجود ہو، اِس لیے اِس کے ذریعے سے ہر نظری علم کے اہم اُصول بلکہ اُن کی ترتیب بھی معلوم ہو سکتی ہو جس کا نمونہ میں اپنی ایک اور کتاب میں دکھا چکا ہوں[1]۔ مذکورہ بالا حواشی میں سے چند یہ ہیں۔

۱۔ یہ نقشہ جس میں چار قسم کے عقلی تصورات ہیں دو حصّوں میں منقسم ہو۔ پہلے حصّے کے تصورات (خالص اور تجربی) مشاہدے کے معروضات پر عاید ہوتے ہیں اور دوسرے حصّے کے تصورات اِن معروضات کے وجود پر (خواہ اِن کے باہمی علاقے کے لحاظ سے یا اُس علاقے کے لحاظ سے جو وہ عقل سے رکھتے ہیں)۔

پہلے حصّے کو ہم ریاضیاتی اور دوسرے کو حرکیاتی مقولات کہیں گے۔ آپ نے دیکھا کہ پہلے حصّے میں لازم و ملزوم کے جوڑے نہیں ہیں مگر دوسرے میں ہیں۔ اِس فرق کی ضرور کوئی وجہ ہوگی جو قوّتِ فہم کی فطری خصوصیات پر مبنی ہوگی

۲۔ ہر قسم کے مقولات کی تعداد برابر یعنی تین تین ہو۔ اوّل تو یہ یوں بھی قابلِ غور ہو کہ معمولاً تصورات کے ذریعے

---

[1] مابعد الطبیعی اُصولِ طبیعیات

بدیہی تقسیم دو قسموں میں ہوا کرتی ہے۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ چاروں قسموں میں تیسرا مقولہ پہلے اور دوسرے مقولے کے ربط سے بنتا ہے۔

چنانچہ کلیت اصل میں کثرت ہے جو وحدت کی حیثیت سے دیکھی جاتی ہے۔ تحدید اصل میں اثبات ہے جو نفی کے ساتھ مربوط ہے۔ تعامل دو جوہروں کی باہمی علیت اور معلولیت ہے اور وجوب اس وجود کا نام ہے جس پر خود امکان دلالت کرتا ہو مگر اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ تیسرا مقولہ خالص قوت فہم کا اصلی تصور نہیں بلکہ صرف فرعی تصور ہے اس لیے کہ پہلے اور دوسرے تصور کا ربط جس سے تیسرا تصور پیدا ہوتا ہے، فہم کا ایک جداگانہ عمل ہے اور اُس عمل سے مختلف ہے جس کے ذریعے سے پہلا اور دوسرا تصور قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عدد کا وہ تصور (جو کلیت کے مقولے سے تعلق رکھتا ہے) کثرت اور وحدت کے تصورات سے ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتا (مثلاً نامحدود کے تصور میں)۔ اسی طرح علت کے تصور کو جوہر کے تصور سے ربط دینے سے یہ بات کہ ایک جوہر دوسرے جوہر پر اثر ڈالتا ہے یعنی اس کے کسی تغیر کی علت ہوتا ہے خود بخود ذہن میں نہیں آجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے قوت فہم کے ایک جداگانہ عمل کی ضرورت ہے۔ وقس علیٰ ہذا۔

۳۔ ایک مقولے یعنی تعامل میں، جو تیسری قسم میں داخل ہے

یہ بات کہ وہ منطقی وظائف کے نقشے میں اپنے جوڑ کی تصدیق، تفریقی تصدیق سے مطابقت رکھتا ہے اس قدر صراحت سے نظر نہیں آتی جیسی اور مقولوں میں نظر آتی ہے۔

اس مطابقت کو ثابت کرنے کے لیے اس پر غور کرنا چاہیے کہ تفریقی تصدیقات میں ایک تصور کا دائرہ (اس کے مشمولات کا مجموعہ) ایک ایسا کل سمجھا جاتا ہے جو اجزا میں (جزوی تصورات میں) تقسیم ہے اور چونکہ ایک جزو دوسرے جزو میں شامل نہیں ہو سکتا، اس لیے یہ اجزا ایک دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رتبہ خیال کیے جاتے ہیں یعنی وہ ایک دوسرے کا تعیّن بالترتیب ایک سلسلے کی صورت میں نہیں کرتے، بلکہ بلاترتیب ایک مجموعے کی صورت میں (اگر ہم ان میں سے کسی جزو کو قبول کریں تو بقیہ اجزا کو رد کرنا پڑے گا) اب یہی علاقہ اُن جزوی اشیا میں سمجھیے جو مل کر ایک کل بناتی ہیں جن میں سے کسی ایک کو علّت قرار دے کر دوسری کو اس کے ماتحت نہیں رکھ سکتے بلکہ ہر ایک کو بقیہ اشیا کی علّت سمجھ کر سب کو پہلو بہ پہلو رکھتے ہیں (مثلاً ایک جسم جس کے اجزا میں باہم دگر کشش اور دفع کی قوتیں کارفرما ہوں)۔ ظاہر ہے کہ یہ علاقہ اس سے مختلف ہے جو معمولی علّت و معلول (سبب و مسبّب) میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ وہاں یہ نہیں ہوتا کہ مسبّب بھی سبب کا تعیّن کرتا ہو اور سبب و مسبّب (مثلاً عالم اور خالقِ عالم) مل کر ایک کل

بناتے ہوں۔ جس عمل کے ذریعے سے قوتِ فہم ایک تفریق شدہ تصوّر کے دائرے کا خیال کرتی ہے اُسی کے ذریعے سے ایک شے کے اجزا کا خیال بھی کرتی ہے اور جس طرح ایک تصوّر کے اجزا ایک دوسرے کو رد کرتے ہیں اور پھر بھی ایک دائرے میں مربوط ہیں اسی طرح شے کے اجزا کے متعلق بھی قوّتِ فہم یہ سمجھتی ہے کہ ہر ایک کا وجود (بہ حیثیت جوہر کے) بقیّہ اجزا کا پابند ہے اور پھر بھی سب کے سب ایک کُل میں مربوط ہیں۔

(۱۲)

مگر فلاسفۂ قدیم کے قبل تجربی فلسفے کا ایک اور اہم حصّہ بھی ہے جو خالص فہمی تصوّرات پر مشتمل ہے یہ تصوّرات مقولات میں نہیں شمار کیے جاتے، پھر بھی ان بزرگوں کے نزدیک بدیہاً معروضات پر عاید ہوتے ہیں۔ اگر اسے مان لیا جائے تو مقولات کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا اور یہ ہو نہیں سکتا۔ یہ تصوّرات ایک قضیّے میں ظاہر کیے گئے ہیں جس کا متکلمین اکثر حوالہ دیا کرتے ہیں "حقیقی وجود وہی ہے جو واحد حق اور کامل ہے" اگرچہ اس قول کے نتائج (جن میں مختلف الفاظ میں وہی ایک بات دُہرائی جاتی ہے) بہت ناقابلِ اطمینان ہیں اور متاخرین محض قدما کے ادب کی وجہ سے اسے مابعد الطبیعیات میں شامل کر لیتے ہیں پھر بھی ایک خیال جو اتنے عرصے سے قائم ہے خواہ بظاہر کتنا ہی

بے معنی ہو، اس کا مستحق ضرور ہے کہ اس کی اصلیت پر غور کیا جائے۔ قیاس کہتا ہے کہ اس کی بنا کسی نہ کسی عقلی اصول پر ہو مگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ اس اصول کی تعبیر غلط کی گئی ہے۔ اشیا کے یہ مفروضہ قبل تجربی محمولات درحقیقت علمِ اشیا کے منطقی شرائط اور معیار ہیں اور اس علم کی بنا کمیت کے مقولات یعنی وحدت، کثرت اور کلیّت پر رکھتے ہیں۔ قدما نے یہ کیا کہ ان تصورات کو جنہیں اصل میں مادی حیثیت سے اشیا کے امکان کی شرائط سمجھنا چاہیے تھا صرف صوری حیثیت سے علمِ اشیا کی منطقی شرائط سمجھا اور پھر بے احتیاطی سے خود اشیا کی صفات قرار دے دیا۔ ہر معروض کے تصور میں وحدت پائی جاتی ہے اور یہاں تک اس سے موادِ علم کے مجموعے کی وحدت مراد ہے ہم اسے کیفی وحدت کہہ سکتے ہیں مثلاً ایک ناٹک یا تقریر یا حکایت کے موضوع کی وحدت دوسری ضروری چیز تصور کے نتائج کی حقیقت ہے، جتنے زیادہ صحیح نتائج کسی تصور سے حاصل ہوں، اتنی ہی زیادہ اس کی معروضی حقیقت کی علامتیں ہاتھ آتی ہیں۔ ان کو ہم ان علامات کی کیفی کثرت کہہ سکتے ہیں جو قدرِ مشترک کے طور پر کسی تصور میں پائی جائیں (نہ کہ مقداری یا کمی کثرت)۔ اب رہی تیسری چیز یعنی کامل ہونا، وہ اس پر مشتمل ہے کہ اس کثرت کو وحدتِ تصور میں تحویل کیا جائے، جسے ہم کیفی تکمیل (کلیّت) کہہ سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ علم

سکے امکان کے عام منطقی معیارِ کمیّت کے تینوں مقولات کو جن میں مقدار کی کیفیّت کو اوّل سے آخر تک متحدّ النوع فرض کرنا پڑتا ہے، صرف اس غرض سے کہ مختلف النوع معلومات کو بھی ایک ہی شعور میں ربط دیا جا سکے، کیفیّتِ علم کے لحاظ سے نئی شکل دے دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصوّر کے (نہ کہ معروضِ تصوّر کے) امکان کا معیار اس کی تعریف ہے جس کے لوازم یہ ہیں، تصوّر کی وحدت، اس سے اخذ کیے ہوئے نتائج کی حقیقت اور پھر ان کُل نتائج کے متحد ہونے سے تصوّر کا مکمل ہو جانا۔ اسی طرح ایک فرضیّے کی صحت کا معیار ہے۔ فرض کی ہوئی وجہِ ثبوت کا اندرونی ربط یا وحدت (کسی مزید فرضیّے کی ضرورت نہ ہونا) اس سے اخذ کیے ہوئے نتائج کی حقیقت (یعنی اُن کا ایک دوسرے سے اور تجربے سے مطابقت رکھنا) اور ان نتائج کا وجہِ ثبوت سے مکمل مطابقت رکھنا یعنی ٹھیک اسی مطلب کی طرف راجع ہونا جو فرضیّے میں بیان کیا گیا تھا (نہ اس سے کم اور نہ زیادہ) اور جو کچھ بدیہی ترکیبی طور پہ فرض کیا گیا تھا اُسے تجربی تحلیلی طور پہ متعیّن کرنا اور اس سے ہم آہنگ ہونا۔ غرض وحدتِ حقیقت اور کمال کے تصوّرات سے قبل تجربی مقولات کے نقشے میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ صرف ان تصوّرات کا جو تعلق معروضات سے ہے اسے بالکل نظر انداز کر کے ان کا استعمال علم کی اندرونی مطابقت کے عام منطقی قوانین کی بحث میں لایا

جاتا ہے۔

تحلیل تصوّرات کا دوسرا باب

خالص فہمی تصوّرات کا استخراج

(پہلی فصل)

(۱۳)

عام قبل تجربی استخراج کے اصول

قانون دان حق اور ناحق کی بحث کے سلسلے میں ہر مقدمہ میں امورِ قانونی اور امورِ واقعہ میں تفریق کرتے ہیں۔ ان دونوں میں ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے اور امورِ قانونی کا ثبوت استخراج کہلاتا ہے۔ ہم بہت سے تجربی تصوّرات بے تکلّف استعمال کرتے ہیں اور کسی کو اس پر اعتراض نہیں ہوتا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں بغیر استخراج کے یہ حق حاصل ہے کہ ان تصوّرات کے معانی اپنے ذہن میں قائم کر لیں۔ اس لیے کہ ان کی معروضی حقیقت تجربے سے ثابت ہے۔ بعض ناحق تصورات بھی ہیں جن کے استعمال کو سب لوگ قریب قریب روا رکھتے ہیں۔ مثلاً قسمت، تقدیر۔ پھر بھی کبھی کبھی ان کے متعلق یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ان کی سند کیا ہے اور اس وقت ان کے استخراج کے معاملے میں بڑی مشکل پڑتی ہے۔ اس لیے کہ نہ تو تجربے سے نہ عقل سے ان کو کوئی سند دی جاسکتی ہے جو ان کی حقیقت کو ظاہر کرے۔

اُن مختلف تصوّرات میں جن سے کہ علمِ انسانی کا تار و پود بنتا ہے بعض ایسے بھی ہیں جن کا استعمال خالص بدیہی طور پر (تجربے سے بالکل الگ ہو کر) کیا جاتا ہے اور اُن کی حقیت کو ثابت کرنے کے لیے ہمیشہ استخراج کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے کہ اُن کے استعمال کا جواز ثابت کرنے کے لیے تجربے سے کافی ثبوت نہیں ملتا اور یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ تصوّرات اُن معروضات پر جو تجربہ سے ماخذ نہیں ہیں، کیوں کر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ ہم اس توجیہہ کو کہ بدیہی تصوّرات معروضات پر کیوں کر عاید ہو سکتے ہیں قبل تجربی استخراج کہیں گے اور اسے تجربی استخراج سے ممیّز کریں گے جس میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ کوئی تصوّر تجربہ سے اور اُس پر غور کرنے سے کیوں کر حاصل کیا جاتا ہے۔ اس تجربی استخراج میں حقیّت سے بحث نہیں ہوتی بلکہ واقعے سے۔

اب ہمارے سامنے دو مختلف قسم کے تصوّرات ہیں جن میں یہ چیز مشترک ہے کہ وہ بدیہی طور پر معروضات پر عائد ہوتے ہیں۔ ایک تو زمان و مکان کے تصوّرات بحیثیت صورت مشاہدہ کے، دوسرے مقولات بحیثیت عقلی تصورات کے۔ ان کے تجربی استخراج کی کوشش کرنا فضول ہے۔ اس لیے کہ ان کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ معروضات پر عاید ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ان کا ادراک تجربے سے حاصل کیا جائے۔ چنانچہ اگر ان کا استخراج کرنا ضروری ہو تو وہ لازمی طور پر قبل تجربی

استخراج ہوگا۔

البتہ ان تصورات کی اور انھیں پر کیا موقوف ہو، ہماری کُل معلومات کی اصل تو نہیں مگر تقریبِ ظہور تجربے ہی میں تلاش کرنی پڑے گی۔ سب سے پہلے حسّی ادراکات کی تحریکات سے ہماری قوّتِ علم حرکت میں آتی ہو اور تجربے کا عمل شروع کرتی ہو۔ تجربے میں دو مختلف عناصر ہوتے ہیں ایک تو کسی علم کا مادّہ جو حواس سے حاصل ہوتا ہو، دوسرے اس کی ترتیب کی صُورت جو خالص مشاہدے اور خیال کے اندرونی ماخذ سے لی جاتی ہو۔ حسّی ادراکات ہی کی تقریب سے مشاہدے اور خیال کا عمل شروع ہوتا ہو اور تصوّرات ظہور میں آتے ہیں۔ اس ابتدائی عمل کی، جس کے ذریعے سے ہماری قوّتِ علم منفرد ادراکات سے کلّی تصوّرات تک پہنچتی ہو، تحقیق کرنا بجائے خود بہت مفید ہو اور یہ مشہور و معروف فلسفی لاک کا کارنامہ ہو کہ اس نے تحقیق کی بنیاد ڈالی۔ لیکن اس کے ذریعے سے خالص بدیہی تصورات کا استخراج ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کی راہ بالکل دوسری ہو اس لیے کہ ان تصوّرات کو آیندہ تجربے سے بالکل الگ ہو کر استعمال کرنا ہو اور ان کا سلسلہ نسب تجربے سے نہیں بلکہ کسی اور چیز سے ملانا ہوگا۔ بدیہی تصوّرات کا ماخذ بتانے کی جو کوشش اس نفسیاتی طریقے سے کی جاتی ہو اُسے درحقیقت استخراج کہنا ہی غلط ہو اس لیے کہ اس کا تعلق امرِ واقعہ سے ہو۔ چنانچہ ہم اس کو استخراج نہیں بلکہ بدیہی علم کی توجیہہ کہیں گے

غرض یہ ظاہر ہے کہ بدیہی تصوّرات کا استخراج صرف قبل تجربی ہی ہو سکتا ہے۔ اِن کا تجربی استخراج ناممکن ہو اِس کی کوشش کرنا بالکل فضول ہو اور یہ صرف وہی شخص کر سکتا ہو جو بدیہی علم کی خاص نوعیّت کو سمجھنے سے قاصر ہو۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ خالص بدیہی علم کے استخراج کا صرف ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہو اور یہ قبل تجربی طریقہ ہو مگر یہ ظاہر نہیں ہوا کہ یہ استخراج اِس قدر ضروری ہو کہ اس کے بغیر کام ہی نہیں چل سکتا۔ اوپر ہم قبل تجربی استخراج کے ذریعے سے زمان و مکان کے تصوّرات کا ماخذ تلاش کر چکے ہیں اور ان کا بدیہی اسناد ثابت کر چکے ہیں مگر سچ پوچھیے تو علم ہندسہ بے تکلف بدیہی معلومات سے کام لیتا ہو اور اسے اس کی ضرورت نہیں کہ اپنے بنیادی تصوّر یعنی مکان کے خالص اور صحیح تصوّر ہونے کی سند فلسفے سے مانگے۔ بات یہ ہو کہ ہندسے میں تصوّر کا محلِ استعمال صرف خارجی عالم محسوسات ہوتا ہو جس کی خالص صورت مشاہدہ مکان ہو اور بدیہی مشاہدے پر مبنی ہونے کی وجہ سے ہندسی معلومات بلا واسطہ ثبوت رکھتی ہیں۔ یعنی علم کا معروض (صورت کے لحاظ سے) بدیہی طور پر مشاہدے میں دیا ہوتا ہو بہ خلاف اس کے خالص عقلی تصوّرات میں ناگزیر طور پر یہ ضرورت پیش آتی ہو کہ نہ صرف اُن کا بلکہ مکان کا بھی قبل تجربی استخراج کیا جائے۔ اِن تصوّرات میں معروضات کا تصوّر حس اور مشاہدے کے محمولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ خالص بدیہی خیال کے

محمولات کے ذریعے سے ہوتا ہو اس لیے وہ معروضات پر کلّی حیثیت سے حسّی تعیّنات کے بغیر عائد ہوتے ہیں، چونکہ یہ تصوّرات تجربے پر مبنی نہیں ہیں اور بدیہی مشاہدے ہیں بھی ان کا کوئی معروض موجود نہیں جس پر ان کی ترکیب کی بنیاد تجربے سے پہلے قائم ہوتی لہٰذا نہ صرف ان کی معروضی حقیقت اور ان کے استعمال کے حدود مشتبہ ہیں بلکہ وہ مکان کے تصوّر کو بھی تعیّنات کے تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کی وجہ سے مبہم بنا دیتے ہیں اور اسی لیے ہمیں اوپر ان کے قبل تجربی استخراج کی ضرورت پیش آئی تھی۔ غرض پڑھنے والے کو قبل اس کے کہ وہ عقلِ محض کے میدان میں ایک قدم بھی آگے بڑھائے۔ یہ یقین ہو جانا چاہیے کہ عقلی تصوّرات کا قبل تجربی استخراج ناگزیر ہے، ورنہ وہ اندھوں کی طرح اِدھر اُدھر ٹٹولتا پھرے گا اور اس تمام سرگشتگی کے بعد بھی ناواقفیت کے اسی نقطے پر لوٹ آئے گا جہاں سے وہ چلا تھا۔ اس کے علاوہ یہ بات اسے پہلے ہی سے اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ اس تحقیق میں بڑی مشکلات حائل ہیں، تاکہ وہ اس پیچ درپیچ راہ کی تاریکی کی شکایت نہ کرے اور رکاوٹوں کے دور کرنے سے نہ گھبرائے۔ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ہم عقلِ محض کے علم کا جو ہمیں اس قدر مرغوب ہو یعنی اس معلومات کا جو تمام امکانی تجربے کی حد سے باہر ہو سرے سے خیال ہی چھوڑ دیں یا اس تنقیدی تحقیق کو انجام تک پہنچائیں۔

اوپر ہم زمان و مکان کے تصورات کو بغیر کسی خاص وقت کے واضح کر چکے ہیں اور یہ دکھا چکے ہیں کہ کس طرح یہ دونوں تصورات بدیہی طور پر معروضات پر وجوباً عاید ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعے سے معروضات کا ترکیبی علم تجربے سے الگ ہو کر حاصل ہو سکتا ہو۔ چونکہ صرف اِنہی خالص حسّی صورتوں کے ذریعے سے کوئی معروض ہم پر ظاہر ہو سکتا ہو یعنی ہمارے تجربی مشاہدے کا معروض ہو سکتا ہو، اِس لیے زمان و مکان خالص مشاہدات ہیں۔ وہ بدیہی مظاہر کی حیثیت سے معروضات کے امکان کے لازمی شرائط ہیں اور جو ترکیب ان میں واقع ہوتی ہو وہ معروضی حقیقت رکھتی ہو۔ بہ خلاف اِس کے قوّتِ فہم کے مقولات اُن لازمی شرائط کی حیثیت نہیں رکھتے جن کے ماتحت معروضات مشاہدے میں دیے جاتے ہیں۔ یعنی معروضات ہم پر اِس کے بغیر بھی ظاہر ہو سکتے ہیں کہ وہ قوّتِ فہم کے وظائف سے کوئی لازمی تعلّق رکھتے ہوں اور قوّتِ فہم ان کے بدیہی شرائط کی حامل ہو۔ اِس لیے یہاں وہ مشکل پیش آتی ہو جو حسیّات کے میدان میں پیش نہیں آتی، یعنی یہ خیال پیدا ہوتا ہو کہ خیال کے موضوعی شرائط کو معروضی استناد کیوں کر حاصل ہو سکتا ہو یعنی وہ معروضات کے شرائطِ امکان کیوں کر بن سکتے ہیں درآنحالیکہ وظائفِ فہم کی مدد کے بغیر بھی مظاہر مشاہدے میں دیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً علّت کے تصوّر کو لے لیجیے جو ایک خاص قسم کی

ترکیب ظاہر کرتا ہو یعنی ایک معروض ا کا اُس سے بالکل مختلف معروض ب سے ایک مقررہ قاعدے کے مطابق مربوط ہونا۔ یہ بدیہی طور پر واضح نہیں ہوتا کہ مظاہر میں اس قسم کا ربط کیوں موجود سمجھا جائے (یہاں ہم تجربے کو ثبوت کے طور پر نہیں پیش کر سکتے کیونکہ ضرورت تو اس کی ہو کہ اس تصوّر کا معروضی استناد بدیہی طور پر دکھایا جائے)۔ اس لیے جہاں تک بدیہی علم کا تعلق ہو، یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہو کہ شاید علّت کا تصوّر مشمول سے خالی ہو اور مظاہر میں کہیں اس کا کوئی معروض نہیں پایا جاتا۔ اس بات کا کہ حسّی مشاہدے کے معروضات کو اُن صوری شرائطِ حس کے مطابق ہونا چاہیے جو ہمارے نفس میں بدیہی طور پر موجود ہیں، تو یہی ثبوت ہو کہ اس کے بغیر ہم ان کا مشاہدہ ہی نہیں کر سکتے لیکن اس کی توجیہہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان معروضات کا اُن شرائط کے بھی مطابق ہونا ضروری ہی جو قوّتِ فہم کو خیال کی ترکیبی وحدت کے لیے درکار ہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہو مظاہر کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ قوّتِ فہم کی شرائطِ وحدت سے بالکل مطابقت نہ رکھتے ہوں اور ان میں اس قدر انتشار ہو کہ مثلاً مظاہر کی توالی میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے، جس سے کوئی ایسا اصولِ ترکیب ہاتھ آتا ہو جو علّت و معلول کے تصوّر سے مطابقت رکھتا ہو یعنی یہ تصوّر مشمول سے خالی اور بالکل بے معنی ہو۔ اس

کے باوجود بھی مظاہر ہمارے مشاہدے کے معروض بن سکتے ہیں اس لیے کہ مشاہدہ ہرگز وظائفِ خیال کا محتاج نہیں ہے۔

شاید کوئی شخص ان مشکل مباحث کی زحمت سے بچنے کے لیے یہ کہے کہ تجربے میں ہمیشہ اس باقاعدگی کی مثالیں پائی جاتی ہیں اور وہ علّت کے تصوّر کو اخذ کرنے کے لیے بھی اور اس کا معروضی استناد قائم رکھنے کے لئے بھی کافی ہے۔ مگر اس میں یہ بات ملحوظ نہیں رکھی جاتی کہ علّت کا تصوّر اس طرح ہرگز پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ یا تو اُسے بدیہی طور پر فہم میں موجود سمجھنا چاہیے یا محض ایک وہم باطل سمجھ کر چھوڑ دینا چاہیے۔ اس لیے کہ اس تصوّر کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک معروض ق اس نوعیّت کا ہے کہ ایک دوسرا معروض ب وجوباً ایک قاعدہ کلّیہ کے مطابق اس سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مظاہر کی متعدد مثالوں سے یہ قاعدہ بنایا جا سکتا ہے کہ فلاں چیز عموماً واقع ہوتی ہے مگر یہ ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ اُسے وجوباً واقع ہونا چاہیے۔ پس علّت و معلول کی ترکیب کی جو شان ہے وہ محض تجربے کے ذریعے سے ظاہر نہیں کی جا سکتی معلول یہی نہیں کہ علّت کے ساتھ واقع ہوتا ہے بلکہ اس کا نتیجہ اور لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تجربی قواعد میں حقیقی کلّیت بھی نہیں پائی جاتی بلکہ ان میں استقرا کے ذریعے سے صرف اضافی کلّیت پیدا ہو سکتی ہے یعنی ان کے استعمال کا دائرہ کسی قدر وسیع ہو جاتا ہے۔

اگر ہم خالص فہمی تصوّرات کو محض تجربے کی پیداوار سمجھ لیں تو اُن کا استعمال ہی بالکل بدل جائے گا۔

(۱۴)

مقولات کے قبل تجربی استخراج کی تقریب

ترکیبی ادراک اور اس کے معروض میں لازمی مُطابقت کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ادراک کا امکان معروض پر موقوف ہو یا معروض کا ادراک پر۔ اگر پہلی صورت ہو تو دونوں کا تعلّق صرف تجربی ہوگا اور ادراک بدیہی نہیں ہوسکتا۔ مظاہر میں جتنا جُز حسّی ادراک کا ہو اس میں یہی صورت ہوتی ہو۔ اب رہی دوسری صُورت، تو اگرچہ خود ادراک اپنے معروض کے وجود کا باعث نہیں ہوتا (یہاں ارادے کے ذریعے معروض کے پیدا کرنے کا کوئی سوال نہیں ہو)، لیکن وہ بدیہی طور پر معروض کا تعیّن ضرور کرتا ہو۔ اس لیے کہ صرف اسی کے ذریعے کوئی شے معروض کی حیثیت سے پہچانی جا سکتی ہو۔ کسی معروض کا علم حاصل ہونے کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک تو مشاہدہ جس کے ذریعے سے وہ بہ حیثیت مظہر کے دیا جاتا ہو، دوسرے تصوّر جس کے ذریعے سے اس مشاہدے کا معروض خیال کیا جاتا ہو۔ مگر یہ بات ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ پہلا جُز حس کے ذریعے سے معروضات کا مشاہدہ کیا جاتا ہو اصل میں اپنی صورت کے لحاظ سے بدیہی طور پر نفس میں موجود ہوتا ہو۔ حسیّات کے اس صوری تعیّن

سے مظاہر لازمی طور پر مطابقت رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ صرف
اسی کے ذریعے سے ظاہر ہو سکتے ہیں یعنی تجربے میں آ سکتے
ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے بدیہی تصورات بھی
ہوتے ہیں جو پہلے سے معروضات کا تعین کرتے ہوں اور
جن پر اشیا کا مشاہدہ تو نہیں مگر اُن کا بہ حیثیت معروضات
کے خیال کیا جاتا موقوف ہو۔ اگر ایسا ہو تو معروضات کا تمام
تجربی علم وجوبی طور پر ان تصورات کے مطابق ہوگا اس لیے
کہ ان کے بغیر کوئی شے معروضِ تجربہ نہیں ہو سکے گی۔ ہمارے
تجربے میں علاوہ حسّی مشاہدے کے جس کے ذریعے سے کوئی
شے دی جاتی ہے اس معروض کا تصور بھی ہوتا ہے جو مشاہدے
میں دیا جاتا ہے یا ظاہر ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت میں معروضات
کے عام تصورات بدیہی تعینات کی حیثیت سے تمام تجربی علم
کی بنیاد قرار پائیں گے۔ چنانچہ مقولات کا بہ حیثیت بدیہی تصورات
کے معروضی استناد رکھنا اس پر موقوف ہے کہ (صورت کے
لحاظ سے) اُن کے بغیر تجربے کا امکان ہی نہ ہو۔ اُس وقت
وہ وجوبی اور بدیہی طور پر معروضات تجربہ پر عائد ہو سکیں گے
کیونکہ صرف اُنھی کے ذریعے کسی معروضِ تجربہ کا خیال کیا جا سکے گا۔

غرض کُل بدیہی تصورات کے قبل تجربی استخراج کا ایک
اصول ہے جس پر ہماری ساری بحث کی بنیاد قائم ہونی چاہیے
اور وہ یہ ہے کہ یہ تصورات تجربے کے امکان کے بدیہی تعینات
ثابت کیے جائیں (خواہ اُن کا مشمول مشاہدہ ہو یا خیال)۔ تصورات

کا امکان تجربہ کی بنیاد ہونا ہی اُن کا وجوب ثابت کرنے کے لیے کافی ہو۔ خود اِس تجربے کا وقوع میں آنا جس میں کہ ہم اِن تصوّرات سے دوچار ہوتے ہیں اُن کا استخراج نہیں (بلکہ اُن کی تشریح) کہلائے گا کیوں کہ وہاں اِن کی حیثیت محض اتفاقی ہوگی۔ جب تک وہ امکانی تجربے سے جس میں معروضاتِ علم ظاہر ہوتے ہیں، بنیادی تعلق نہ رکھتے ہوں ان کا کسی معروض پر عائد ہونا سمجھ میں نہیں آسکتا۔

انگلستان کے مشہور فلسفی لاک نے اِس نکتے پر غور نہیں کیا۔ چونکہ اُسے تجربے میں عقل کے خالص تصوّرات نظر آئے اس لیے اُس نے اُنھیں تجربے سے ماخوذ سمجھا اور پھر یہ بےاُصولی برتی کہ ان تصوّرات سے اُن معلومات میں کام لیا جو تجربے کی حد سے کہیں آگے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم اس بات کو سمجھ گیا کہ ان تصوّرات کو تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کے لیے یہ ضروری ہو کہ اُن کی اصل بدیہی ہو مگر وہ اس کی توجیہہ نہ کرسکا کہ عقل کیوں اُن تصوّرات کو جو بجائے خود عقل کے اندر مربوط نہیں ہیں، معروض میں وجوباً مربوط سمجھے اور اُسے یہ نکتہ نہیں سوجھا کہ شاید خود عقل ہی اِن تصوّرات کے ذریعے سے اِس تجربے کی بانی ہو جس میں معروضات ہم پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اِس لیے اس نے مجبوراً اُن تصوّرات کو تجربے سے ماخوذ مانا (اِس نے اِن کی بنا اِس داخلی وجوب پر رکھی جو تجربے کے اندر اُن کے متواتر تلازم سے ہوتا ہو اور آگے چل کر

غلطی سے معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہے یعنی عادت پر) مگر اس کے بعد اس نے اپنے اصول کی پوری پابندی کی یعنی ان تصورات اور ان سے بنے ہوئے قضایا کے ذریعے سے تجربے کی حد سے آگے بڑھنے کو ناممکن قرار دیا۔ لیکن عقلی تصورات کا یہ تجربی استقرار جس کے چکر میں لاک اور ہیوم دونوں پڑ گئے، خالص علمی معلومات کی حقیقت سے جو ہمارے پاس موجود ہے، یعنی خالص ریاضی اور عام طبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس کے واقعات خود اس کی تردید کرتے ہیں۔

ان نامور فلسفیوں میں سے پہلے نے تو خیال آرائیوں کا دروازہ کھول دیا اس لیے کہ جب عقل کو مطلق العنان چھوڑ دیا جائے تو اعتدال کی مبہم تعریفیں اسے حد کے اندر نہیں رکھ سکتیں اور دوسرے نے تشکیک میں مبتلا ہو کر اپنے خیال میں ہماری قوتِ علم کے دھوکے کا جسے لوگ عموماً عقل سمجھتے ہیں پردہ فاش کر دیا۔ اب ہم یہ کوشش کرنا چاہتے ہیں کہ عقلِ انسانی کو ان دونوں خطرناک راستوں کے بیچ سے سلامتی سے نکال لے جائیں، اس کی معینہ حدود قائم کر دیں مگر اسی کے ساتھ اس کے لیے مفید جد وجہد کی راہ کھلی رکھیں۔

اس سے پہلے ہم مقولات کے مفہوم کو واضح کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ معروض کے عام تصورات ہیں جن کے ذریعے سے اس کا مشاہدہ تصدیق کے منطقی وظائف میں سے کسی وظیفے کے لحاظ سے معیّن کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وظیفہ قطعی

تصدیق یعنی موضوع اور محمول کے تعلق کا ہی، مثلاً کل اجسام تقسیم پذیر ہیں۔ مگر صرف عقل کے منطقی استعمال کے لحاظ سے یہ متعین نہیں کیا جا سکتا کہ ان دونوں تصورات میں سے کس کو موضوع اور کس کو محمول قرار دیا جائے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بعض تقسیم پذیر جسم ہی۔ مگر جوہر کے تصور سے جسم کے تصور کو اس کے تحت میں لاکر یہ بات متعین کی جا سکتی ہی کہ تجربے میں جسم کے مشاہدے کو ہمیشہ موضوع سمجھنا چاہیے نہ کہ صرف محمول۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے مقولات کی بھی یہی صورت ہی۔

خالص عقلی تصورات کے استخراج کی دوسری فصل

عقلی تصورات کا قبل تجربی استخراج

(۱۵)

ربط کے امکان کی عام بحث

ادراکات کا مواد ہمیں مشاہدے میں دیا جاتا ہی جو محض حسی یعنی انفعالی ہوتا ہی۔ اس مشاہدے کی صورت بدیہی طور پر ہماری قوتِ ادراک میں موجود رہتی ہی اور یہ دراصل وہ طریقہ ہی جس سے کہ موضوع ادراکات سے متاثر ہوتا ہی۔ لیکن موادِ مشاہدہ کا باہمی ربط ہمیں حواس کے ذریعے سے ہرگز معلوم نہیں ہو سکتا۔ پس اسے حسی مشاہدے کی خالص صورت میں شامل نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لیے کہ وہ قوتِ ادراک کی فاعلیت

کا ایک عمل ہے اور چونکہ اس قوت کو حس سے ممتاز کرنے کرنے کے لیے عقل کہتے ہیں، پس ہر قسم کا ربط خواہ وہ موادِ مشاہدہ میں ہو یا مختلف تصوّرات میں اور مشاہدے میں بھی خواہ اُس کے حسّی پہلو میں ہو یا غیر حسّی پہلو میں، ایک عملِ عقلی ہے جس کا نام ہم نے ترکیب رکھا ہے تاکہ نام ہی سے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ ہم مختلف اجزا کو ایک معروض میں مربوط تصوّر نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم نے خود ہی انھیں مربوط نہ کیا ہو اور کل ادراکات میں ربط ہی ایک ایسی چیز ہے جو معروض میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اُسے صرف موضوع ہی مہیا کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ اس کا ایک فاعلانہ عمل ہے۔ یہاں یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے گی کہ یہ ایک واحد عمل ہے اور ہر قسم کے ربط پر یکساں عائد ہوتا ہے اور عملِ تحلیل جو اُس کی ضد ہے اس کا محتاج ہے کہ پہلے ترکیب واقع ہو چکی ہو۔ اس لیے کہ جب تک عقل نے پہلے اجزا کو ملا کر ایک نہ کیا ہو وہ اُن کو الگ الگ نہیں کر سکتی۔ قوتِ ادراک کے سامنے جب کوئی چیز مربوط ہو کر آتی ہے تو وہ عقل ہی کی ربط دی ہوئی ہوتی ہے۔

مگر ربط کے تصوّر میں موادِ مشاہدہ اور اس کی ترکیب کے علاوہ اس کی وحدت کا تصوّر بھی پایا جاتا ہے۔ ربط موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کا تصوّر ہے[1]۔ پس اس وحدت کا تصوّر ربط سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہ

---

[1] ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ تصوّرات ایک ہیں اور تحلیلاً ایک دوسرے

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

خود موادِ مشاہدہ کے ادراک سے مل کر ربط کا تصور پیدا کرتا ہے۔
اس وحدت کو جو بدیہی طور پر ربط کے تصور سے مقدّم ہوتی
ہے مقولۂ وحدت (پیراگراف ۱۰) نہ سمجھنا چاہیے۔ اس لیے کہ
مقولات تو تصدیقات کے منطقی وظائف پر مبنی ہیں اور ان
میں ربط یعنی دیے ہوئے تصوّرات کی وحدت پہلے ہی
سے خیال کر لی گئی ہے۔ مقولہ ربط کو پہلے سے موجود مانتا ہے
اور اس کا محتاج ہے۔ پس ہمیں چاہیے کہ اس وحدت
(وحدت کیفی (پیراگراف ۱۲) کو ایک بلند تر نقطے پر تلاش کریں
یعنی اس چیز میں ڈھونڈیں جو خود تصدیقات میں تصورات کی
وحدت کا باعث ہے یعنی جس پر خود عقل کا منطقی استعمال
موقوف ہے۔

(۱۴)

تعقّل کی اصلی ترکیبی وحدت

"میں خیال کرتا ہوں" یہ شعور میرے کل ادراکات کے
ساتھ ہونا ضروری ہے ورنہ میرے ذہن میں ایسے ادراک کو
بھی جگہ مل سکے گی جس کا خیال ہی نہ کیا جا سکتا ہو۔ یعنی یا تو
وہ قطعاً محال ہو یا کم سے کم میرے لیے بے معنی ہو۔ وہ ادراک
جو خیال سے پہلے دیا ہوا ہو مشاہدہ کہلاتا ہے۔ پس کل موادِ مشاہدہ

بقیہ صفحہ ماسبق
کے ذریعے سے خیال کیے جا سکتے ہیں اجہاں تک موادِ مشاہدہ کا تعلق ہے
ان دونوں کا شعور الگ الگ ہوتا ہے اور یہاں اسی شعور کی ترکیب کا سوال ہے۔

اپنے موضوع کے اس شعور "میں خیال کرتا ہوں" سے لازمی تعلّق رکھتا ہو۔ مگر یہ تصوّر ایک عمل فاعلی ہو یعنی اس کا شمار حِس میں نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اِسے تجربی تعقّل سے ممیّز کرنے کے لیے خالص یا اصلی تعقّل کہیں گے۔ اس لیے کہ یہ وہ شعورِ ذات ہو جس سے "میں خیال کرتا ہوں" کا ادراک پیدا ہوتا ہو جو کُل ادراکات کے ساتھ لازمی طور پر رہتا ہو۔ یہ ہر شعور میں قدرِ مشترک کے طور پر موجود ہوتا ہو اور یہ بات کسی اور ادراک میں نہیں پائی جاتی۔ اس کی وحدت کو بھی ہم شعورِ نفس کی قبل تجربی وحدت کہیں گے تاکہ اس کا بدیہی معلومات کے امکان کی شرط ہونا ظاہر ہو۔ مختلف ادراکات جو کسی مشاہدے میں دیے ہوئے ہوں مجموعی طور پر میرے ادراکات اسی وقت کہلائیں گے جب وہ سب ایک ہی شعورِ نفس سے تعلّق رکھتے ہوں یعنی میرے ادراکات کو (خواہ مجھے اس کا شعور ہو یا نہ ہو، کہ وہ میرے ادراکات ہیں) وجوباً اس شرط کے مطابق ہونا چاہیے جس کے ماتحت وہ ایک ہی شعورِ نفس میں جمع ہو سکتے ہیں ورنہ وہ سب کے سب میرے نہیں ہو سکتے۔ اس اصلی ربط کی تعریف سے ہم متعدد نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ اس مواد میں جو مشاہدے میں دیا ہوا ہوتا ہو تعقّل کی یہ وحدت ادراکات کی ایک ترکیب کی حامل ہو اور اس ترکیب کے شعور پر موقوف ہو۔ اس لیے کہ وہ مختلف

ادراکات کا جو تجربی شعور ہوتا ہو وہ بجائے خود منتشر اور بے ترتیب ہوا کرتا ہو اور موضوع کی وحدت سے تعلق نہیں رکھتا اس تعلق کے لیے یہ کافی نہیں ہو کہ مجھے ہر ادراک کا شعور ہو بلکہ ایک ادراک کو دوسرے سے ربط دینا اور اس عملِ ترکیب کا شعور ہونا بھی ضروری ہو پس صرف اسی طرح کہ میں خود دیے ہوئے مواد ادراک کو ایک شعور میں مربوط کروں، میں ان ادراکات میں وحدتِ شعور کا تصوّر کر سکتا ہوں یعنی تعقل کی ترکیبی وحدت کا تحلیلی وحدت سے پہلے موجود ہونا ضروری ہو[1]۔ اس لحاظ سے جب مجھے یہ خیال

---

[1] شعور کی تحلیلی وحدت کُل مشترک تصورّات میں لازمی طور پر موجود ہوتی ہو۔ مثلاً جب میں سرخی کا خیال کرتا ہوں تو مجھے ایک صفت کا تصوّر ہوتا ہو جو (بطور ایک امتیازی علامت کے) مختلف اشیا میں پائی جاتی ہو اور مختلف ادراکات کے ساتھ مربوط ہو سکتی ہو۔ پس ترکیبی وحدت کے امکان کو ماننے کے بعد ہی میں تحلیلی وحدت کا تصوّر کر سکتا ہوں ایک ادراک جو مختلف معروضات میں مشترک سمجھا جائے، ایک جزوی ادراک ہو جو اپنے سے مختلف اجزائے ادراک کے ساتھ پایا جاتا ہو اس لیے پہلے یہ ضروری ہو کہ میں اس ادراک کی ترکیبی وحدت دوسرے ادراکات کے ساتھ (خواہ وہ محض امکانی ہی کیوں نہ ہوں) فرض کر لوں۔ تبھی اس کی تحلیلی وحدتِ شعور کا جو اسے مشترک ادراک بناتی ہو، تصوّر کرنا میرے لیے ممکن ہو چنانچہ تعقل کی ترکیبی وحدت وہ بلند ترین نقطہ ہو جو عقل و فہم کے کُل استعمال بلکہ تمام منطق اور

بقیہ بر صفحۂ آیندہ

آ سکے کہ یہ ادراکات جو مشاہدے میں دیے ہوئے ہیں سب کے سب میرے ادراکات ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ میں انھیں ایک شعورِ ذات میں متحد کرتا ہوں یا کم سے کم کر سکتا ہوں اور اگرچہ یہ بجائے خود ترکیبِ ادراکات کا شعور نہیں ہے لیکن اس کے امکان کو ضرور ثابت کرتا ہے یعنی صرف اس وجہ سے کہ میں کثرتِ ادراکات کو ایک ہی شعور میں جمع کرتا ہوں، میں ان سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو جتنے مختلف ادراکات کا شعور مجھے ہوگا اُتنے ہی مختلف نفس اپنی ذات میں تسلیم کرنے پڑیں گے۔ پس موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت جو بدیہی طور پر دی ہوئی ہوتی ہے خود اُس وحدتِ تعقل کا سبب ہے جس پر میرے تمام معیّن خیالات مبنی ہیں۔ لیکن ربط معروضات کے اندر نہیں پایا جاتا اور اُن سے حسّی ادراک کے ذریعے منتقل ہو کر فہم میں نہیں آتا بلکہ اس کا پیدا کرنا خود فہم کا کام ہے۔ فہم نام ہی اس قوت کا ہے جو بدیہی طور پر ربط پیدا کرتی ہے اور دیے ہوئے ادراکات کی کثرت کو وحدتِ تعقل کے تحت میں لاتی ہے۔ یہ عقلِ انسانی کا سب سے اہم اور مقدم اصول ہے۔ اگرچہ تعقل کی لازمی وحدت کا یہ قضیہ بجائے خود تحلیلی ہے لیکن اس سے موادِ مشاہدہ کی ترکیب کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے جس کے بغیر شعورِ ذات کی وحدت

بقیہ صفحۂ ماسبق

اسی کے ساتھ قبل تجربی فلسفے کا مرکز ہے بلکہ فہم اصل میں اسی قوت کا نام ہے

کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا اِس لیے کہ نفس کے بسیط تصوّر میں کثرتِ ادراکات نہیں پائی جاتی یہ مواد مشاہدے ہیں، جو شعورِ نفس سے مختلف چیز ہی، منتشر طور پر دیا ہُوا ہوتا ہو اور ربط کے ذریعے سے اُس کا ایک ہی شعور میں ہونا خیال کیا جاتا ہو۔ ایک ایسی عقل میں جس میں شعورِ ذات کے ساتھ ہی کثرت ادراکات دی ہوئی ہوتی، قوّتِ مشاہدہ بھی پائی جاتی لیکن ہماری عقل صرف قوّتِ خیال رکھتی ہو اور مشاہدے کے لیے حواس کی محتاج ہو۔ پس میں اِس کثرتِ ادراکات کی نسبت سے جو مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہو اپنے نفس کی وحدت کا شعور رکھتا ہوں اِس لیے کہ میں سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اور اُن میں وحدت پاتا ہوں۔ اِس کے یہ معنی ہوئے کہ میں اِن ادراکات میں ایک وجوبی بدیہی ترکیب کا شعور رکھتا ہوں جو اصلی ترکیبی وحدت شعور کہلاتی ہو۔ میرے کُل ادراکات اِس وحدتِ تعقّل کے ماتحت ہیں مگر اِس کے لیے یہ ضروری ہو کہ وہ ایک عملِ ترکیب کے ذریعے سے اُس کے تحت میں لائے گئے ہوں۔

(۱۷)

ترکیبی وحدتِ تعقّل کا قضیہ فہم کے پورے عمل کا بنیادی اُصول ہو

قبل تجربی حسیّات کی رُو سے مشاہدے کے حسیّ پہلو کے امکان کا بنیادی اصول یہ تھا کہ کُل مواد مشاہدہ زمان و مکان کے

صوری تعینات کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے عقلی پہلو کے لحاظ سے بنیادی اصول یہ قرار پائے گا کہ کل موادِ مشاہدہ اصلی ترکیبی وحدت تعقل کے تعینات کا پابند ہے۔[1] مقدم الذکر کے تحت میں مشاہدہ کی کثرتِ ادراکات اس حد تک ہوتی ہے جہاں تک کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہو اور موخر الذکر کے تحت میں اس حد تک جہاں تک کہ وہ ایک ہی شعور میں مربوط کی جا سکے۔ موخر الذکر کے بغیر ہمیں اُن سے کسی چیز کا تصوّر یا علم نہیں ہو سکتا اس لیئے کہ جب تک دیئے ہوئے تصوّرات میں "میں خیال کرتا ہوں" کا عمل تعقّل مشترک نہ ہو وہ ایک ہی شعور ذات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

فہم کی عام تعریف یہ ہے کہ وہ علم حاصل کرنے کی قوّت ہے۔ علم اُس معیّن علاقے کا نام ہے جو دیئے ہوئے ادراکات معروض سے رکھتے ہیں اور معروض وہ ہے جس کے تصوّر میں ایک دیئے ہوئے مشاہدے کی کثرتِ ادراکات متحد ہو مگر ادراکات کے اتحاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ اُن کی ترکیب میں وحدتِ شعور پائی جائے۔ پس وحدتِ شعور ہی وہ چیز ہے جس پر ادراکات کا علاقہ معروض سے یعنی اُن کا معروضی استناد اور علم کی حیثیت حاصل کرنا موقوف ہے۔ غرض یہ کہ

---

[1] زمان و مکان اور اُن کے کل حصے مشاہدات ہیں یعنی انفرادی تصورات ہیں جو مواد مشاہدہ کے حامل ہیں (دیکھو قبل تجربی حسیّات)

خود فہم کا دار و مدار اسی پر ہے۔

پس فہم کا پہلا خالص علم، جس پر اُس کے کُل استعمال کی بنیاد ہے اور جو حسّی مشاہدے کے تعیناّت سے بالکل آزاد ہے اصلی ترکیبی وحدت تعقل کا اصول ہے۔ چنانچہ خارجی حسّی ادراک کی صورت محض یعنی مکان بجائے خود علم کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہ صرف موادِ مشاہدہ بہم پہنچاتا ہے جس سے علم بنتا ہے۔ مکان کے اندر کسی چیز کا مثلاً ایک خط کا علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ میں اِس خط کو کھینچوں اور دی ہوئی کثرتِ ادراکات میں عملِ ترکیب کے ذریعے سے ربط پیدا کردوں، پس اِس عمل کی وحدت اور وحدتِ شعور (جو ایک خط کے تصوّر میں پائی جاتی ہے) لازم و ملزوم ہیں اور صرف اِسی کے ذریعے سے معروض (یعنی مکان کے ایک خاص جزء) کا علم حاصل ہوتا ہے۔ پس شعور کی ترکیبی وحدت کُل علم کی ایک معروضی شرط ہے یعنی صرف یہی نہیں کہ میں ایک معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے اُس کا محتاج ہوں بلکہ خود مشاہدے کا اُس کے تحت میں ہونا ضروری ہے تاکہ وہ میرے لیے معروض ہو سکے کیونکہ بغیر اِس عملِ ترکیب کے کسی اور طریقے سے موادِ مشاہدہ ایک شعور کے اندر متحد نہیں ہو سکتا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یہ آخری قضیہ خود تحلیلی ہے اگرچہ وہ ترکیبی وحدت کو کُل عملِ خیال کی لازمی شرط قرار دیتا ہے کیونکہ اس کا مفہوم اتنا ہی ہے کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے میں

میرے کُل ادراکات کو لازمی طور پر اُن تعینّات کا پابند ہونا چاہیے جن کے مطابق میں اُنھیں بحیثیت اپنے ادراکات کے نفسِ واحد میں شمار کرتا ہوں، یعنی اُنھیں ایک عملِ تعقل میں ترکیباً مربوط سمجھتا ہوں اور " میں خیال کرتا ہوں " کے مشترک عنصر کے ذریعے سے متحد کرتا ہوں۔

لیکن یہ بنیادی قضیہ ہر فہم پر عاید نہیں ہوتا بلکہ صرف اُس فہم پر جس کے خالص عملِ تعقل میں اپنے وجود کے شعور کے ساتھ کوئی اور موادِ مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو۔ اُس فہم کو، جس میں شعورِ ذات کے ساتھ ہی موادِ مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو یعنی جس کے ادراک ہی میں معروضِ ادراک موجود ہو، وحدتِ شعور کے لیے کسی خالص عملِ ترکیب کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر انسانی فہم کو جو صرف خیال کی قوّت رکھتا ہو اور مشاہدے کی قوّت نہیں رکھتا اُس کی ضرورت ہے۔ پس انسانی فہم کے لیے یہ ناگزیر طور پر بنیادی قضیے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری عقل تو کسی ایسے فہم کا تصوّر ہی نہیں کر سکتی جو خود مشاہدہ کرتا ہو یا کم سے کم حسّی مشاہدے کی ایسی قوّت رکھتا ہو جو زمان و مکان کے سوا کسی اور چیز پر مبنی ہو۔

(۱۸)

شعورِ ذات کی معروضی وحدت کسے کہتے ہیں

تعقل کی قبل تجربی وحدت وہ ہے جس کے ذریعے سے کُل مواد

جو مشاہدے میں دیا ہوا ہو، ایک معروض کے تصور میں متحد کیا جا سکے۔ اس لیے یہ معروضی وحدت کہلاتی ہے اور اسے اُس موضوعی وحدتِ شعور سے تمیز کرنا ضروری ہے جو ایک قسم کا داخلی احساس ہے اور جس کے ذریعے سے وہ موادِ مشاہدہ جسے ربط دینا مقصود ہے تجربی طور پر دیا ہُوا ہوتا ہے۔ یہ بات کہ مجھے ادراکاتِ مشاہدہ کا شعور تجربی طور پر ساتھ ساتھ یا یکے بعد دیگرے ہوتا ہے تجربے کے حالات یا تعینّات پر موقوف ہے۔ اس لیے تجربی وحدتِ شعور جو ادراکات کے ائتلاف پر مبنی ہے، بجائے خود ایک مظہر سے تعلق رکھتی ہے اور محض اتفاقی ہے۔ بہ خلاف اس کے خالص صورتِ مشاہدہ یعنی زمانہ، بحیثیت ایک عام مشاہدے کے، جس میں کثرتِ ادراکات دی ہوئی ہوتی ہے، اصلی وحدتِ شعور کے تحت میں صرف اس وجوبی ربط کی بنا پر آتا ہے جو ان مختلف ادراکات میں "میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے یعنی خالص عقلی ترکیب کے ذریعے سے، جو بدیہی طور پر تجربی ترکیب کی بنیاد ہے، صرف مذکورۂ بالا وحدت معروضی طور پر مستند ہے۔ تعقل کی تجربی وحدت جس سے ہمیں یہاں بحث نہیں ہے اور جو اصل میں اسی بدیہی وحدت سے بعض دیے ہوئے مقرون تعینّات کے تحت میں اخذ کی جاتی ہے، صرف موضوعی استناد رکھتی ہے۔ کوئی شخص ایک لفظ کے تصور کو ایک چیز سے وابستہ کرتا ہے کوئی دوسری چیز سے، تجربی وحدت

شعور دیے ہوئے مواد کے لحاظ سے نہ تو وجہیت رکھتی ہو اور نہ کلی استناد۔

(۱۹)

کُل تصدیقات کی منطقی صُورت دراصل اُن تصورات کی معروضی وحدتِ شعور ہو جن پر یہ تصدیقات مبنی ہیں

مجھے تصدیق کی اس تعریف سے جو منطقی کیا کرتے ہیں کبھی اطمینان نہیں ہوا۔ بقول اُن کے تصدیق نام ہو دو تصورات کے باہمی علاقے کے ادراک کا۔ ظاہر ہو کہ یہ تعریف صرف قطعی تصدیقات پر صادق آتی ہو۔ مشروط اور تفریقی تصدیقات پر نہیں صادق آتی (کیونکہ آخرالذکر اقسام تصدیق میں تصورات کے باہمی تعلق کا نہیں بلکہ تصدیقات کے باہمی تعلق کا ذکر ہوتا ہی) یہاں ہم اس نقص کو نظرانداز کرتے ہیں (حالانکہ منطقیوں کی اس غلطی کی وجہ سے بہت سے مضر نتایج پیدا ہوئے[1]) اور صرف اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ

[1] چاروں قیاسی اشکال کی بحث صرف قوتِ حکم کے مقولاتی نتایج سے تعلق رکھتی ہو۔ یہ اصل میں ایک گر ہو کسی خالص عقلی نتیجے کے مقدمات میں چپکے سے بلاواسطہ نتایج داخل کر دینے کا جس سے یہ دھوکا ہوتا ہو کہ پہلی شکل کے نتیجے کے علاوہ اور بھی کئی نتایج حاصل ہوتے ہیں اس میں جو کچھ کامیابی ہوئی ہو وہ اس وجہ سے ہوئی ہو کہ مقولاتی تصدیقات کو خاص اہمیت دے کر انھیں اور سب تصدیقات کی بنیاد قرار دیا گیا ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہو (دیکھو نمبر۹)

اِس تعریف میں جس تعلق کا ذکر کیا گیا ہو اُس کی نوعیت کا کوئی تعیّن نہیں کیا گیا۔
جب ہم اُن معلومات کے باہمی تعلّق پر جو ہر تصدیق میں دی ہوئی ہوتی ہیں
زیادہ گہری نظر ڈالتے ہیں اور اُسے ایک عقلی علاقے کی حیثیت سے اِس علاقے سے
ممیّز کرتے ہیں جو محاکاتی تخیّل کے قوانین پر مبنی ہو (اور صرف موضوعی استناد رکھتا ہو)
تو یہ ظاہر ہو جاتا ہو کہ تصدیق اصل میں وہ طریقہ ہو جس کے مطابق دی ہوئی معلومات میں
معروضی وحدتِ تعقّل پیدا کی جاتی ہو اس میں "ہو" کا لفظ ہوتا ہو اُس کا مقصد یہی ہو
کہ دیے ہوئے ادراکات کی معروضی وحدت کو موضوعی وحدت سے ممیّز کرے یہ لفظ ان
ادراکات کا تعلّق اصلی تعقّل سے اور اُن کی وجوبی وحدت ظاہر کرتا ہو خواہ خود
تصدیق تجربی اور اتفاقی کیوں نہ ہو مثلاً یہ تصدیق کہ اجسام بھاری ہوتے ہیں اس
سے ہمارا یہ مطلب نہیں کہ اِس تجربے میں ادراکات وجوبا
ایک دوسرے سے تعلّق رکھتے ہیں بلکہ وہ تعقّل کی وجوبی وحدت
کی بدولت ترکیبِ مشاہدات میں باہم مربوط ہوتے ہیں یعنی اُن
اصولوں کے مطابق جو تمام ادراکات کا معروضی طور پر تعیّن
کرتے ہیں تاکہ وہ علم کی شکل اختیار کر سکیں اور یہ اصول سب کے
سب قبل تجربی وحدتِ تعقّل کے بنیادی قضیّے سے اخذ کیے
جاتے ہیں۔ صرف اسی کے ذریعے سے یہ تعلّق تصدیق کی شکل
اختیار کرتا ہو یعنی ایک ایسے علاقے کی جو معروضی استناد رکھتا
ہو اور اُنھی ادراکات کے اُس علاقے سے صریحاً ممیّز ہوتا ہو جو
محض موضوعی استناد رکھتا ہو مثلاً قانونِ ائتلاف کا علاقہ۔ اس
قانون کے مطابق تو میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا تھا کہ جب میں
ایک جسم کو اُٹھاتا ہوں تو مجھے بھاری پن محسوس ہوتا ہو مگر یہ

نہیں کہہ سکتا تھا کہ خود وہ جسم بھاری ہے یعنی جسمیت اور بھاری پن، یہ دونوں ادراکات میرے احساس میں نہیں (خواہ وہ کتنا ہی متواتر کیوں نہ ہو) بلکہ خود معروض میں مربوط ہیں بلا لحاظ اس کے کہ موضوع کو اس کا احساس ہو یا نہیں۔

(۲۰)

کُل حسّی مشاہدات مقولات کے ماتحت ہوتے ہیں اور صرف انھی تعیّنات کے تحت میں مشاہدے کی کثرت ادراکات ایک شعور میں مربوط ہو سکتی ہے۔

وہ کثرت ادراکات جو ایک حسّی مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہے وجوباً اصلی ترکیبی وحدت تعقّل کے ماتحت ہوتی ہے کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے مشاہدے میں وحدت پیدا ہو سکتی ہے (دیکھو نمبر ۱۷) مگر فہم کا وہ عمل جس کے ذریعے سے دیے ہوئے ادراکات (خواہ وہ مشاہدات ہوں خواہ تصوّرات) ایک عام تعقّل کے ماتحت لائے جاتے ہیں۔ تصدیق کا منطقی وظیفہ ہے (دیکھو نمبر ۱۹) پس کُل موادِ ادراکات کا جس حد تک وہ ایک تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہو کسی منطقی وظیفۂ تصدیق کے لحاظ سے تعیّن کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے سے وہ ایک عام شعور کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ مقولات کیا ہیں۔ یہ انھی وظایفِ تصدیق کا نام ہے جہاں تک کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے کی کثرتِ ادراکات ان کے تحت میں لائی جائے۔

لہذا یہ کثرتِ ادراکات وجوباً مقولات کے ماتحت ہوتی ہے۔

(۲۱)

توضیح

کثرتِ ادراکات جو اِس مشاہدے میں جسے میں اپنا مشاہدہ کہتا ہوں شامل ہوتی ہے، فہم کے عملِ ترکیب کے ذریعے سے شعورِ ذات کی وجوبی وحدت سے متعلق تصوّر کی جاتی ہے۔ اور یہ تصوّر مقولے کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے[1]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی دئے ہوئے موادِ مشاہدہ کا تجربی شعور اسی طرح ایک خالص بدیہی شعورِ ذات کے تحت میں ہوتا ہے جس طرح تجربی مشاہدہ خالص اور بدیہی حسّی مشاہدے کے تحت میں ہوا کرتا ہے۔ مذکورۂ بالا عبارت میں ہم نے خالص عقلی تصوّرات کے استخراج کا پہلا قدم اُٹھایا ہے مگر چونکہ مقولات حسیّت سے بالکل آزاد ہیں اور صرف فہم سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے یہاں ہم نے اس بات سے قطعِ نظر کرکے کہ ادراکات تجربی مشاہدے میں کس طرح دیے جاتے ہیں، صرف اس وحدت سے بحث کی ہے جو فہم

---

[1] یہ استدلال اُس وحدتِ مشاہدہ کے ادراک پر مبنی ہے جس کے ذریعے سے معروض دیا جاتا ہے۔ اِس وحدت میں ہمیشہ دیے ہوئے موادِ مشاہدہ کی ترکیب اور اس کا تعلق وحدتِ تعقّل سے شامل ہوتا ہے

مقولے کے ذریعے سے مشاہدے میں پیدا کرتا ہے۔ آگے چل کر
(دیکھو نمبر ۲۶) ہم یہ دکھائیں گے کہ تجربی مشاہدہ حسیات میں
کیوں کر دیا جاتا ہے اور اس سے یہ ثابت کریں گے کہ اس
تجربے کی وحدت وہی وحدت ہے جو مقولے کے ذریعے سے
(دیکھو نمبر ۲۰) دیے ہوئے عام مشاہدے کی کثرتِ ادراکات
کے لئے ضروری قرار دی گئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکال کر کہ
مقولہ ہمارے حواس کے کل معروضات کے لیے استناد رکھتا
ہے ہم استخراج کی بحث کو مکمل کر دیں گے۔

البتہ ایک چیز ہے جس سے ہم مذکورہ بالا استدلال میں قطع نظر
نہیں کر سکتے تھے اور وہ یہ ہے کہ موادِ مشاہدہ کا فہم کے عملِ ترکیب
سے پہلے اور اس سے بالکل الگ دیا ہوا ہونا ضروری ہے۔ مگر
وہ کیوں کر دیا جاتا ہے یہ ابھی غیر متعین ہے۔ اگر ہم ایک ایسی
عقل کا تصور کرتے جو بجائے خود قوت مشاہدہ بھی رکھتی ہے
(مثلاً عقل الہی جو دیے ہوئے معروضات کا تصور نہیں کرتی
بلکہ اس کے تصور کے ذریعے سے خود معروضات وجوب
میں آتے ہیں) تو ظاہر ہے کہ ایسے علم کے لیے مقولات کی
کوئی اہمیت نہ ہوتی، یہ قواعد تو اس عقل کے لیے ہیں جس
کی ساری پونجی صرف تصور ہے یعنی وہ عمل جو کہیں اور سے
دیے ہوئے موادِ مشاہدہ میں ترکیب کے ذریعے سے وحدتِ
تعقل پیدا کرتا ہے۔ گویا ایسی عقل بجائے خود کوئی علم نہیں
رکھتی بلکہ صرف موادِ علم یعنی مشاہدے میں جو اسے معروض کی

شکل میں دیا جانا ضروری ہے۔ ترتیب اور ربط پیدا کر دیتی ہے
اب رہی ہماری عقل کی یہ مخصوص نوعیت کہ وہ صرف
مقولات کی اِس خاص قسم اور خاص تعداد ہی کے ذریعے
سے بدیہی وحدتِ تعقل پیدا کر سکتی ہے اس کی کوئی توجیہہ
نہیں کی جا سکتی جیسے اِس بات کی نہیں کی جا سکتی کہ ہم
خاص وظایف تصدیق کیوں رکھتے ہیں یا زمان و مکان ہمارے
امکانی مشاہدے کی ناگزیر صورتیں کیوں ہیں۔

(۲۲) مقولے کا استعمال علمِ اشیا میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ معروضاتِ تجربہ پر عاید کیا جائے

کسی معروض کا خیال کرنا اور اس کا علم حاصل کرنا ایک
ہی چیز نہیں ہے۔ علم کے لیے دو اجزا کی ضرورت ہے ایک تو
تصور جس سے کہ عمومی حیثیت سے کوئی معروض خیال کیا
جاتا ہے (مقولہ) دوسرے مشاہدہ جس کے ذریعے سے یہ معروض
دیا جائے۔ اگر تصور کے جوڑ کا مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو وہ
صورت کے لحاظ سے خیال کہلائے گا مگر مشمول سے خالی
ہوگا اور اُس کے ذریعے سے کسی شے کا کوئی علم حاصل نہ
ہو سکے گا اس لیے کہ میرے ادراک میں کوئی ایسی چیز نہ
ہوگی جس پر یہ خیال عاید کیا جا سکے۔ چونکہ ہمارا تمام امکانی
مشاہدہ حسی ہوتا ہے اس لیے ایک عام معروض کا خیال

جو خالص عقلی تصوّر سے کیا جائے، ہمارے لیے علم کی شکل اسی حد تک اختیار کرے گا جس حد تک کہ وہ معروضات حواس پر عاید کیا جائے۔ حسّی مشاہدہ یا تو خالص مشاہدہ ہوتا ہے (زمان و مکان) یا اُس چیز کا تجربی مشاہدہ جو زمان و مکان میں بلا واسطہ حقیقت کے طور پر حواس کے ذریعے سے ادراک کی جائے۔ خالص مشاہدے کے تعیّن سے ہمیں (ریاضی میں) معروضات کا بدیہی علم حاصل ہوتا ہے لیکن محض صورت مظاہر کی حیثیت سے۔ اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ واقعی کوئی ایسی اشیا موجود ہیں جو اس صورت میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔ لہذا ریاضی کے کل تصوّرات بجائے خود علم نہیں ہیں جب تک یہ فرض نہ کیا جائے کہ ایسی اشیا موجود ہیں جو صرف خالص حسّی مشاہدے کی صورت کے مطابق ہم پر ظاہر ہوتی ہیں۔ لیکن اشیا زمان و مکان میں صرف حسّی ادراکات کی صورت میں یعنی تجربے کے ذریعے سے دی جاتی ہیں۔ پس خالص عقلی تصوّرات، اس وقت بھی جب وہ بدیہی مشاہدات پر عاید کیے جاتے ہیں (جیسے ریاضی میں) صرف اُسی حد تک علم بنتے ہیں جہاں تک کہ یہ خالص مشاہدات اور اُن کے واسطے سے خود عقلی تصوّرات تجربی مشاہدات پر عاید کیے جائیں یعنی ہمیں معقولات مشاہدے کے واسطے سے اشیا کا علم صرف اُسی حالت میں ہم پہنچا سکتے ہیں کہ انھیں تجربی مشاہدے پر عاید کرنے کا امکان ہو۔ بالفاظ دیگر

اِن کا مصرف صرف تجربی علم کا امکان ہے۔ تجربی علم وہی ہے جسے تجربہ کہتے ہیں، اس لیے مقولات کا استعمال علمِ اشیا میں اِس پر موقوف ہے کہ اشیا امکانی تجربے کے معروضات سمجھی جائیں۔

(۲۳)

مذکورۂ بالا قضیہ انتہائی اہمیت رکھتا ہے اس لیے کہ وہ معروضات کے بارے میں خالص عقلی تصوّرات کے استعمال کی حدود اُسی طرح معیّن کرتا ہے جس طرح قبل تجربی حسّیات نے ہمارے حِسّی مشاہدے کی خالص صورت کے استعمال کی حدود معیّن کی تھیں۔ زمان و مکان اُس طریقے کے تعیّنات کی حیثیت سے جس کے مطابق معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں صرف معروضاتِ حواس یعنی معروضاتِ تجربہ کے لیے استناد رکھتے ہیں، ان حدود کے ماورا کسی شے کا مشاہدہ نہیں کرتے اس لیے کہ ان کا وجود صرف حواس کے اندر ہے اُن کے باہر وہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ خالص تصوّرات فہم اس حد بندی سے آزاد ہیں اور اُن کا دایرہ مشاہدے کے کُل معروضات کو محیط ہے خواہ یہ مشاہدہ ہمارے مشاہدے سے مشابہ ہو یا نہ ہو بشرطیکہ وہ حِسّی ہو عقلی نہ ہو۔ لیکن تصوّرات کی ہمارے حِسّی مشاہدے کے باہر یہ مزید توسیع ہمیں کوئی فایدہ نہیں پہنچاتی اِس لیے کہ اِس دایرے سے نکل کر وہ معروضات کے خالی خُولی تصوّرات رہ جاتے ہیں خواہ

یہ معروضات ممکن ہوں یا نہ ہوں۔ بہر صورت ہم اِن تصوّرات کے ذریعے سے اُن کے متعلق کوئی تصدیق قایم نہیں کر سکتے۔ گویا وہ صرف خیال کی صورتیں ہیں جو کوئی معروضی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اِس لیے کہ ہمارے پاس کوئی مشاہدہ موجود نہیں جس پر اس ترکیبی وحدتِ تعقل کو جو اِن میں پائی جاتی ہے، عاید کرکے ہم ایک معروض کا تعیّن کر سکیں۔ صرف ہمارا حسّی اور تجربی مشاہدہ اِن تصوّرات میں معنی اور اہمیت پیدا کر سکتا ہے۔

اگر ہم غیر حسّی مشاہدے کا ایک معروض دیا ہوا فرض کرلیں تو اِس میں کوئی شک نہیں کہ ہم اِس کا خیال اُن تمام محمولات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں جو خود اِس فرض کردہ تصوّر میں داخل ہیں کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو حسّی مشاہدے سے تعلق رکھتی ہو یعنی یہ کہ وہ جسم یا محل مکانی نہیں رکھتا۔ اُس کا دوران قیدِ زمانہ سے آزاد ہے اُس میں کوئی تغیّر (زمانے میں تعیّنات کا یکے بعد دیگرے ہونا) واقع نہیں ہو سکتا وغیرہ وغیرہ لیکن سچ پوچھیے تو صرف یہ کہہ دینا کہ معروض کے مشاہدے میں فلاں فلاں چیزیں موجود نہیں ہیں بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اس میں کیا چیزیں موجود ہیں کوئی حقیقی علم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مجھے اپنے خالص فہمی تصوّر کے کسی موضوع کا ادراک نہیں ہو سکتا کیوں کہ میں کوئی ایسا مشاہدہ پیش نہیں کر سکتا۔

جو اُس کے جوڑ کا ہو بلکہ صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ ہمارا مشاہدہ اُس کے لیے استناد نہیں رکھتا۔ مگر سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس قسم کے فرضی معروض پر کوئی ایک مقولہ بھی عاید نہیں کیا جا سکتا مثلاً جوہر کا تصور کہ وہ ہمیشہ موضوع ہوتا ہے محض محمول کبھی نہیں ہوتا۔ اس تصور کے متعلق مجھے کوئی علم نہیں ہو سکتا کہ آیا واقعی کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو اس سے مطابقت رکھتی ہو جب تک کہ تجربی مشاہدے میں مجھے اس کا محل استعمال نہ ملے۔ اس کی مزید تفصیل ہم آگے چل کر کریں گے۔

(۲۲)

مقولات عام معروضات حواس پر کیوں کر عاید ہوتے ہیں

خالص فہمی تصورات فہم محض کے واسطے سے کُل معروضات مشاہدہ پر عاید ہوتے ہیں عام اس سے کہ وہ انسانی مشاہدہ ہو یا کوئی اور مشاہدہ البتہ اُس کا حسّی ہونا ضروری ہے۔ اسی لیے یہ تصورات صرف خیالات کی صورتیں ہیں جن سے کوئی معیّن معروض پہنچایا نہیں جا سکتا ان میں مواد مشاہدہ کی ترکیب صرف وحدت تعقل پر مبنی ہے اور اس وجہ سے ایسے بدیہی علم کی بنیاد ہے جس کا دار و مدار قوتِ فہم پر ہے یعنی جو صرف قبل تجربی ہی نہیں بلکہ خالص عقلی ہے۔ لیکن چونکہ ہمارے ذہن میں بدیہی حسّی مشاہدے کی ایک خالص صورت

موجود ہے جو انفعالیتِ حس پر مبنی ہے۔ اس لیے فہم بہ حیثیت
قوتِ فاعلہ کے ہماری اندرونی حس کا تعین دیے ہوئے
موادِ مشاہدہ کے ذریعے سے ترکیبی وحدتِ تعقل کے مطابق
کر سکتا ہے اور اس طرح حسی مشاہدے کے مواد میں ترکیبی
وحدتِ تعقل کو بہ طور ایک بدیہی شرط کے خیال کر سکتا ہے
جس کی مطابقت ہمارے (یعنی انسانی) مشاہدے کے کل معروضات
کے لیے لازمی ہے۔ اس مطابقت کی بنا پر مقولات جو محض
خیالات کی صورت ہیں معروضی حقیقت حاصل کرتے ہیں
یعنی اُن معروضات پر عاید کیے جا سکتے ہیں جو ہمارے مشاہدے
میں بطور مظاہر کے دیے ہوتے ہوں اس لیے کہ ہمیں بدیہی
مشاہدہ صرف انھیں کا ہو سکتا ہے۔

حسی مشاہدے کے مواد کی یہ ترکیب جو بدیہی طور پر
ممکن اور ضروری ہے ترکیبِ تشکلی کہی جا سکتی ہے تاکہ یہ اُس
ترکیب سے ممیز کی جا سکے جو مطلق موادِ مشاہدہ سے تعلق
رکھتی ہے، صرف مقولے کے ذریعے سے تصور کی جاتی ہے
اور ترکیبِ فہمی کہلاتی ہے۔ یہ دونوں قبل تجربی ہوتی ہیں نہ
صرف اس لیے کہ وہ خود بدیہی طور پر واقع ہوتی ہیں
بلکہ اس لیے بھی کہ وہ دوسرے بدیہی معلومات کے امکان
کی بنیاد ہیں۔

ترکیبِ تشکلی، جب وہ صرف وحدتِ تعقل کی اصلی ترکیب
یعنی اُس قبل تجربی وحدت تک محدود ہو جو مقولات میں

تصوّر کی جاتی ہے محض خالص فہمی رابطے سے تمیز کرنے کے لیے
تخیّل کی قبل تجربی ترکیب کہلاتی ہے۔ تخیّل وہ قوت ہے جس
سے ہم کسی معروض کو بغیر اُس کی موجودگی کے مشاہدے
میں لاتے ہیں۔ چونکہ ہمارا کُل مشاہدہ حسّی ہے اس لیے
قوتِ تخیّل بھی اس داخلی تعیّن کی بنا پر حس کے تحت میں
وہ فہمی تصوّرات کے جوڑ کے مشاہدات دے سکتی ہے، حس
سے تعلّق رکھتی ہے مگر جہاں تک اُس کی ترکیب ایک عمل
فاعلی کی حیثیت سے صرف حواس کی طرح تعیّن پذیر ہی نہیں
بلکہ تعیّن کنندہ بھی ہے یعنی بدیہی طور پر حسیات کو بلحاظ صورت
وحدتِ تعقّل کے مطابق تعیّن کر سکتی ہے، اُس حد تک تخیّل ایک
حسیات کا بدیہی تعیّن کرنے والی قوت ہے اور مشاہدات کی
جو ترکیب وہ مقولات کے تحت میں کرتی ہے اُسے تخیّل کی
قبل تجربی ترکیب کہنا چاہیے۔ یہی وہ عمل ہے جہاں قوتِ فہم
کا پہلا اثر حس پر پڑتا ہے یعنی وہ پہلی بار ہمارے مشاہدے
کے معروضی امکانات پر عاید کی جاتی ہے (اور اُس کے تمام
بقیہ استعمال کی بنا اسی پر ہے)۔ شکلی ترکیب ہونے کی حیثیت
سے وہ عقلی ترکیب سے جو تخیّل سے مطلق تعلّق نہیں رکھتی
بلکہ عقل پر مبنی ہے ممیز ہے۔ جہاں تک تخیّل ایک فاعلی عمل
ہے ہم اُسے تخلیقی تخیّل کہہ سکتے ہیں اور اُسے میکانکی تخیّل
سے ممیز کر سکتے ہیں جس کی ترکیب سراسر تجربی قوانین یعنی
قوانینِ ائتلاف کے ماتحت ہے اور اسی لیے وہ بدیہی علم کے

امکان کی توجیہ میں کام نہیں آتا اور قبل تجربی فلسفے سے نہیں بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے۔

اب وہ موقع آگیا ہے کہ ہم اُس اشکال کو جو داخلی حس کی صورت کے ذکر کے سلسلے میں (نمبر ۶) ہر پڑھنے والے کے دل میں پیدا ہُوا ہوگا دور کر دیں۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ داخلی حس خود ہماری نفسی کیفیات کو حقیقی طور پر نہیں بلکہ محض ایک مظہر کی صورت میں ہمارے شعور کے سامنے پیش کرتی ہے اس لیے کہ ہم اپنے نفس کا مشاہدہ صرف اُسی حیثیت سے کر سکتے ہیں جس حیثیت سے ہم اندرونی طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ اس میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے کیونکہ اس طرح ہم خود ہی فاعل ٹھہرتے ہیں اور خود ہی منفعل۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ نفسیات کے نظام میں داخلی حس اور قوتِ تعقل کو (جنھیں ہم احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے تمیز کرتے ہیں) ایک ہی چیز قرار دیتے ہیں۔ داخلی حس کا تعین کرنے والا فہم ہے یعنی اُس کی وہ اصلی قوت جو مواد مشاہدہ میں ربط پیدا کرتی ہے اور اُسے ایک تعقل کے تحت میں لاتی ہے (جس پر خود اس کا امکان مبنی ہے) چونکہ ہم انسانوں کا فہم قوتِ مشاہدہ نہیں رکھتا اور مشاہدات کو خواہ وہ حس کے ذریعے سے دیے ہوئے بھی ہوں اپنے اندر داخل نہیں کر سکتا گویا خود اپنے مشاہدے کے مواد کو ربط نہیں دے سکتا اس لیے فہم محض کا عمل ترکیب

اُس وحدتِ فاعلی تک محدود ہے جس کا شعور اُسے حِس
سے پہلے ہی ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ خود حِس کا
تعیّن داخلی طور پر، اُس مواد کے لحاظ سے جو حِسّی صورتِ
مشاہدہ کے مطابق دیا جائے، کرسکتا ہے۔ پس وہ قوّتِ
تخیّل کی قبل تجربی ترکیب کے نام سے یہ فاعلانہ عمل اُسی
موضوع منفعل پر کرتا ہے جس کی وہ خود ایک قوّت ہے
اور اس عمل کے متعلّق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ داخلی
حِس اُس سے متاثر ہوتی ہے۔ تعقّل اور اُس کی ترکیبی وحدت
داخلی حِس سے بالکل مختلف چیز ہے۔ وحدتِ تعقّل تو ربط کے
اُصول کُلّی کی حیثیت سے مطلق موادِ مشاہدہ پر یعنی مقولات
کے نام سے حِسّی مشاہدے سے پہلے معروضِ مطلق پر عاید
ہوتی ہے لیکن داخلی حِس محض صورتِ مشاہدہ پر مبنی ہے۔
البتّہ اس کے اندر موادِ مشاہدہ کا کوئی ربط یعنی کوئی معیّن
مشاہدہ نہیں ہوتا یہ ربط صرف اس طرح ممکن ہے کہ داخلی
حِس کا تعیّن قوّتِ تخیّل کے قبل تجربی عمل (یعنی داخلی حِس پر
عقل کے ترکیبی اثر) کے ذریعے سے کیا جائے، جس کا
نام ہم نے شکلی ترکیب رکھا ہے۔

اس بات کا ہمیں اپنے ادراک میں برابر ثبوت ملتا
رہتا ہے۔ ہم کسی خط یا دایرے کا خیال نہیں کرسکتے بغیر
اس کے کہ اسے اپنے تصوّر میں کھینچیں، مکان کے ابعادِ
ثلاثہ کا تصوّر نہیں کرسکتے بغیر اس کے کہ دو افقی خطوں

اور ایک عمودی خط کو ایک ہی نقطے پر قائم کریں اور
خود زمانے کا تصور نہیں کر سکتے بغیر اس کے کہ ایک خطِ
مستقیم کھینچ کر (جو زمانے کے تصور کی خارجی شکل کو ظاہر
کرتا ہے) صرف موادِ مشاہدہ کی ترکیب کے عمل پر جس
کے ذریعے سے ہم داخلی حس کا توالی کے لحاظ سے تعین
کرتے ہیں غور کریں اور اس کے دوران میں اس تعین توالی
کو خاص طور پر پیشِ نظر رکھیں۔ خود توالی کا تصور بھی اس
طرح پیدا ہوتا ہے کہ ہم حرکت کو موضوع کے عمل (نہ کہ
معروض کے تعین[1]) کی حیثیت سے یعنی مکان کے اندر موادِ
مشاہدہ کی ترکیب کی حیثیت سے دیکھیں (اور اس مواد سے
قطع نظر کر کے صرف عملِ ترکیب کو ملحوظ رکھیں) جس کے
ذریعے سے داخلی حس کا تعین اس کی صورت کے مطابق
کیا جاتا ہے۔ پس عقل موادِ مشاہدہ میں یہ ربط پہلے سے نہیں
پاتی ہے بلکہ اس پر اثر ڈال کر خود ربط پیدا کرتی ہے۔ رہی
یہ مشکل کہ وہ نفس جس کا میں خیال کرتا ہوں کس طرح

---

[1] ایک معروض کی حرکت مکان کے اندر کسی خالص علم سے تعلق نہیں رکھتی چنانچہ علم ہندسہ
میں اس کو جگہ نہیں دی جاتی اس لیے کہ کسی شے کا متحرک ہونا بدیہی طور پر نہیں بلکہ
صرف تجربے کے ذریعے سے معلوم ہو سکتا ہے لیکن حرکت اس عمل کی حیثیت سے جس
میں مکان کا احاطہ کسی ہندسی شکل میں کیا جاتا ہے ایک خالص عمل ہے، تخلیقی
تخیل کے ذریعے سے خارجی مشاہدے کے موادِ مطلق کی ترکیب یا توالی کا،
اور اس کا تعلق نہ صرف ہندسے سے بلکہ قبل تجربی فلسفے سے بھی ہے۔

اس نفس سے جو خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے (کیوں کہ مشاہدے
کے دوسرے طریقوں کا کم سے کم تصور ضرور کیا جا سکتا ہے) مختلف
بھی ہے اور پھر موضوع کی حیثیت سے متحد بھی، یعنی میں یہ
کیسے طرح کہہ سکتا ہوں کہ میرا نفس بہ حیثیت خالص وجودِ
معقول اور موضوعِ خیال کے اپنے آپ کا بہ حیثیت معروضِ
خیال کے ادراک کرتا ہے جس حد تک کہ وہ مثل اور مظاہر
کے مشاہدے میں دیا ہوا ہے، ویسا نہیں جیسا کہ وہ عقل
کے نزدیک حقیقت میں ہے بلکہ جیسا وہ مجھ پر ظاہر ہوتا
ہے۔ سچ پوچھیے تو یہ اشکال اس سے زیادہ نہیں کہ میرا
نفس کیوں کر خود اپنے مشاہدے اور داخلی ادراک کا معروض
ہو سکتا ہے لیکن واقعہ بہر حال یہی ہے اور یہ اس بات سے
واضح ہو جاتا ہے کہ مکان کو صرف ظاہری حواس کی خالص
صورتِ مظاہر قرار دینے کے بعد ہم زمانے کا بھی، حالانکہ
وہ خارجی مشاہدے کا معروض نہیں ہے، خیال صرف ایک خط
کی شکل میں کر سکتے ہیں جسے ہم اپنے تصور میں کھینچتے
ہیں اور اس طریقے کے بغیر ہمیں زمانے کی وحدتِ بعد کا
ادراک ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ اسی طرح ہم لازماً داخلی
ادراک میں زمانے کے طول یا اس کے مختلف نقطوں کا تعین
ان تغیرات سے اخذ کرتے ہیں جو ہمیں خارجی اشیا میں نظر
آتے ہیں لہذا داخلی حس کے تغیرات کو مظاہر زمانی کی حیثیت
سے اسی طرح ترتیب دینا پڑتا ہے جیسے خارجی حس کے

مظاہر کو مکان ہیں، پس جب کہ ہم خارجی حس کے بارے میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اُس کے ذریعے سے معروضات کا علم صرف اُسی حد تک حاصل کر سکتے ہیں جہاں تک کہ ہم خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں تو ہمیں داخلی حس کے بارے میں بھی یہ ماننا پڑے گا کہ ہم اُس کے ذریعے سے خود اپنے نفس کا مشاہدہ اسی حد تک کرتے ہیں جس حد تک اپنے آپ سے متاثر ہوتے ہیں یعنی داخلی مشاہدے میں ہم اپنے موضوع کا ادراک صرف مظہر کی حیثیت سے کرتے ہیں نہ کہ شئی حقیقی کی حیثیت سے[۱] ۔

(۲۵)

بہ خلاف اس کے مواد ادراک کی قبل تجربی ترکیب یعنی اصلی ترکیبی وحدتِ تعقل میں مجھے اپنا شعور نہ تو بہ حیثیت مظہر کے ہوتا ہے اور نہ بہ حیثیت شئی حقیقی کے بلکہ صرف اپنے ہونے کا شعور ہوتا ہے۔ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے مشاہدہ نہیں ہے

---

[۱] میری سمجھ میں نہیں آتا کہ لوگوں کو اس بات میں کیا اشکال نظر آتا ہے کہ ہمارا داخلی حس خود ہمارے نفس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کی مثال تو توجہ کے ہر عمل میں ملتی ہے۔ اس عمل میں ہر مرتبہ "تعقل داخلی حس کو اپنے خیال کیے ہوئے ربط کے مطابق تعین کرکے داخلی مشاہدہ وجود میں لاتی ہے جو قوت فہم کے عمل ترکیب میں موادِ مشاہدہ کا قایم مقام ہے" اس طرح نفس جس حد تک متاثر ہوتا ہے اس کا ہر شخص خود ادراک کر سکتا ہے۔

چونکہ ہمیں اپنی ذات کے علم کے لیے علاوہ خیال کے اُس عمل کے جو ہر امکانی مشاہدے کے مواد میں وحدتِ تعقل پیدا کرتا ہے، کسی معیّن طریق مشاہدہ کی بھی ضرورت ہے جس کے ذریعے سے یہ مواد دیا جائے۔ اس لیے گو میرا اپنا وجود محض مظہر نہیں ہے (چہ جائے کہ محض موہوم ہو) لیکن میرے وجود کا تعیّن[1] صرف داخلی حس کی صورت کے مطابق اُس خاص طریقے ہی سے ہو سکتا ہے جس سے کہ وہ مواد جسے میں مربوط کرتا ہوں، داخلی مشاہدے میں دیا ہوا ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنا علم اس حیثیت سے نہیں ہو سکتا جیسا میں حقیقت میں ہوں بلکہ اُس حیثیت سے جیسا کہ میں

---

[1] "میں خیال کرتا ہوں"، وہ عمل ہے جس سے میں اپنے وجود کا تعیّن کرنا چاہتا ہوں۔ اُس میں میرا وجود تو دیا ہُوا ہے لیکن وہ طریقہ دیا ہوا نہیں ہے جس کے مطابق میں اس کا تعیّن کرتا ہوں یعنی اُس سے متعلق موادِ مشاہدہ اپنے نفس میں پیدا کرتا ہوں۔ اس کے لیے مشاہدۂ نفس کی ضرورت ہے اور یہ ایک بدیہی دی ہوئی صورت یعنی زمانے پر مبنی ہے جو حسّی ہے اور معروضِ تعیّن کی انفعالیت سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ میرے پاس مشاہدۂ نفس کا اور کوئی طریقہ نہیں ہے جس سے کہ میرا موضوع تعیّن (جس کی فاعلیت کا مجھے صرف شعور ہے) عملِ تعیّن سے پہلے اسی طرح دیا ہوا ہو جیسے معروضِ تعیّن زمانے میں دیا ہُوا ہوتا ہے۔ اس لیے میں اپنے وجود کا بہ حیثیت ایک فعّال ہستی کے تعیّن نہیں کر سکتا بلکہ اپنی فاعلیتِ خیال یا فاعلیتِ

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

اپنے آپ پر ظاہر ہوتا ہوں۔ غرض اپنی ذات کا شعور
ہرگز اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں ہے
بلا لحاظ ان تمام معقولات کے جن سے کہ امکانی موادِ مشاہدہ
کو ایک تعقّل میں ربط دے کر ایک معروضِ مطلق خیال کیا
جاتا ہے۔ جس طرح کہ کسی اور موضوع کے علم کے لیے
مجھے ایک معروضِ مطلق کے خیال (یعنی مقولے) کے علاوہ
ایک مشاہدے کی بھی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے
سے میں اُس کلّی تصوّر کا تعیّن کر سکوں، اسی طرح مجھے
اپنی ذات کے علم کے لیے بھی علاوہ شعور کے یعنی اپنے
وجود کے خیال کے اپنے اندر ایک موادِ مشاہدہ بھی درکار
ہے جس سے کہ اِس خیال کا تعیّن ہو سکے۔ میں بحیثیت ایک
وجودِ معقول کے صرف اپنی قوّتِ ربط کا شعور رکھتا ہوں
لیکن اُس مواد کے لحاظ سے جسے ربط دینا ہے ایک محدود
کرنے والے تعیّن کا پابند ہوں، جو داخلی حس کہلاتا ہے
اور اُس ربط کو صرف زمانے کے علاقوں کے تحت میں
جو فہمی تصوّرات سے بالکل مختلف ہے، قابلِ مشاہدہ بنا سکتا ہوں

بقیہ صفحۂ سابق
تعقل کا صرف شعور رکھتا ہوں اور میرا وجود صرف اسی کے ذریعے سے یعنی
ایک مظہر کی حیثیت سے متعین ہوتا ہے یہ امر [illegible] اپنا ہی آپ
کو ایک وجود دیا ہوا کہتا ہوں۔

پس مجھے اپنی ذات کا علم بہ لحاظ مشاہدہ (جو فہمی نہیں ہے اور خود فہم کے ذریعے نہیں دیا جا سکتا) ایک مظہر کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس حیثیت سے جیسا میرے مشاہدے کے متعلق ہونے کی صورت میں ہوتا۔

(۲۶)

خالص فہمی تصورات کے امکانی تجربی استعمال کا قبل تجربی استخراج

مابعد الطبیعی استخراج میں ہم نے مقولات کو پوری طرح خیال کے عام منطقی وظایف کے مطابق ثابت کرکے اُن کا مبداء اور ماخذ بدیہی طور پر دکھایا تھا اور قبل تجربی استخراج (پیراگراف ۲۰-۲۱) میں اُن کا امکان عام معروضات مشاہدہ کی بدیہی معلومات کی حیثیت سے ظاہر کیا تھا۔ اب ہمیں یہ دکھانا ہے کہ مقولات کے ذریعے سے اُن کل معروضات کا جن سے ہمارے حواس کو سابقہ پڑتا ہے، بدیہی علم اُن کی صورت مشاہدہ کے مطابق نہیں بلکہ اُن کے قوانین ربط کے مطابق کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے یعنی ہمارا فہم کس طرح عالمِ طبیعی پر اپنا قانون عاید کرتا ہے یا یوں کہیے کہ عالمِ طبیعی کو ممکن بناتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مقولات میں یہ صفت نہ ہو تو یہ بات ثابت نہیں ہوگی کہ کس طرح وہ مواد مشاہدہ جو ہمارے حواس کے سامنے آتا ہے

لازمی طور پر اُن قوانین کا پابند ہے جو بدیہی طور پر فہم محض میں پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ترکیبِ حسیّات سے میں موادِ مشاہدہ کا ایک تجربی مشاہدے میں مربوط کیا جانا مراد لیتا ہوں جس کے ذریعے سے اُس کا ادراک یعنی تجربی شعور (بحیثیت مظہر کے) ممکن ہوتا ہے۔

ہمارے پاس بدیہی حسّی مشاہدے کی خارجی اور داخلی صورتیں یعنی مکان و زمان موجود ہیں اور موادِ مشاہدہ کی ترکیبِ حسیّات کا ہمیشہ ان صورتوں کے مطابق ہونا ضروری ہے اس لیے کہ خود یہ حسیّات انھیں صورتوں کے مطابق وقوع میں آ سکتی ہیں لیکن مکان و زمان صرف حسّی مشاہدے کی صورتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشاہدات ہیں (جو ایک مواد پر مشتمل ہیں) پس اُن میں اس مواد کی وحدت کا تعیّن بدیہی طور پر موجود ہے (دیکھو قبل تجربی حسیات[1]) پس خارجی اور داخلی موادِ مشاہدہ

---

[1] جب مکان کا تصور بہ حیثیت ایک معروض کے کیا جائے (جیسا کہ علمِ ہندسہ میں واقعی کیا جاتا ہے) تو اس کے اندر صرف صورتِ مشاہدہ ہی نہیں بلکہ ایک اور چیز بھی ہوتی ہے یعنی اس صورتِ حس کے مطابق دیا ہوا ایک مواد جو ایک مشاہدی ادراک میں مربوط ہوتا ہے۔ صورتِ مشاہدہ تو صرف ایک منتشر مواد دیتی ہے لیکن صوری مشاہدہ اس میں وحدتِ ادراک پیدا کرتا ہے۔ اس وحدت کو ہم نے حسیّات کی بحث میں صرف یہ بات ظاہر کرنے کے لیے حس میں شمار کیا تھا کہ وہ

بقیہ بر صفحہ آئندہ

کی وحدتِ ترکیب یعنی وہ ربط جو زمان و مکان کے کُل ادراکات میں ہونا چاہیے، ترکیبِ حسیات کی لازمی شرط کی حیثیت سے ان مشاہدات کے ساتھ ساتھ (نہ کہ اُن کے اندر) دیا ہوا ہوتا ہے لیکن یہ ترکیبی وحدت وہی چیز ہے جو دیے ہوئے عام مشاہدے کے مواد کو ایک شعور اصلی میں مقولات کے ماتحت مربوط کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں یہ حسّی مشاہدے پر عاید کی گئی ہے۔ پس وہ ترکیب جس کے ذریعے سے خود ادراک ممکن ہوتا ہے مقولات کے ماتحت ہے۔ چونکہ تجربہ اس علم کا نام ہے جو ادراکات کے ربط سے حاصل ہوتا ہے اس لیے مقولات تجربے کے امکان کی لازمی شرائط ہیں اور بدیہی طور پر کُل معروضاتِ تجربہ پر عاید ہوتے ہیں۔

مثلاً جب میں ایک گھر کے تجربی مشاہدے کو اُس کے مواد کے حِس کے ذریعے سے ادراک کی شکل میں لاتا ہوں تو اس کی بنا مکان اور عام خارجی حسّی مشاہدے کی لازمی وحدت کے شعور پر ہوتی ہے۔ گویا میں گھر کی شکلِ مواد مکان

بقیہ صفحۂ سابق

تصوّر سے مقدم ہو حالانکہ اس میں ایک وحدت پہلے سے موجود ہے جو حواس سے تعلق نہیں رکھتی اور جس کے ذریعے سے زمان و مکان کے تصورات ممکن ہوتے ہیں کیونکہ اسی ترکیب کے ذریعے سے (جس میں قوّتِ فہم حِس کا تعین کرتی ہو) زمان و مکان بحیثیت مشاہدات کے دیے جاتے ہیں۔ اس لیے اس بدیہی مشاہدے کی وحدت زمان و مکان سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ فہمی تصوّرات سے۔ (پیراگراف ۲۴)

کی اس ترکیبی وحدت کے مطابق کھینچتا ہوں اگر میں مکان کی صورت سے قطعِ نظر کر لوں تو یہی ترکیبی وحدت قوتِ فہم پر مبنی ہو جاتی ہے اور عام مشاہدے کے متحد النوع اجزا کی ترکیب کا مقولہ یعنی مقولۂ کمیت بن جاتی ہے پس اس ترکیبِ حس یعنی ادراک کا اس مقولے کے مطابق ہونا ضروری ہے۔[1]

اب ایک اور مثال لے لیجیے جب میں پانی کے منجمد ہونے کا ادراک کرتا ہوں تو مجھے دو حالتوں (سیالیت اور انجماد) کی حس ہوتی ہے جو ایک دوسرے سے علاقۂ زمانی رکھتی ہیں لیکن زمانے میں، جسے میں اندرونی مشاہدے کی حیثیت سے اس مظہر کی بنا قرار دیتا ہوں مجھے لازمی طور پر موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کا تصور کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کے بغیر علاقۂ زمانی کسی مشاہدہ میں معیّن طور پر (یعنی یکے بعد دیگرے) دیا ہی نہیں جا سکتا۔ اگر میں اس ترکیبی وحدت کو بحیثیت بدیہی جس کے، جس کے تحت میں میں عام مشاہدے کے مواد کو مربوط کرتا ہوں، اپنے داخلی مشاہدے کی مستقل صورت یعنی زمانے سے قطعِ نظر کر کے دیکھوں تو یہ علّیت کا مقولہ بن جاتی ہے جسے

---

[1] اس طرح سے یہ ثابت ہو گیا کہ ترکیبِ حسیات کا جو تجربی ہوتی ہے ترکیبِ تعقّل سے جو خالص عقلی اور مکمل طور پر مقولے میں شامل ہے۔ مطابقت رکھنا لازمی ہے۔ یہ ایک ہی عملِ فاعلی ہے جو وہاں تخیّل کے نام سے اور یہاں قوّتِ فہم کے نام سے موادِ مشاہدہ میں ربط پیدا کرتا ہے۔

میں اپنی حِس پہ عاید کرتا ہوں اور اُس کے ذریعے سے اُن سب
چیزوں کا جو واقع ہوتی ہیں عام زمانے کے اندر ان کی نسبت
کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہوں۔ پس ایسے واقعے کا حِس یعنی
خود یہ واقعہ اپنے ادراک کے لحاظ سے علاقۂ علّت ومعلول کے
تصوّر کے ماتحت ہے۔ یہی صورت اور سب مقولات کی بھی ہے۔

مقولات اُن تصوّرات کا نام ہے جو مظاہر کے لیے یعنی
عالمِ طبیعی کے لیے بحیثیت ایک مجموعۂ مظاہر کے بدیہی قوانین
مقرر کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تصوّرات
عالمِ طبیعی سے ماخوذ نہیں ہیں اور اُس کے نمونے کو سامنے
رکھ کر نہیں بنائے گئے ہیں (کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو وہ صرف
تجربی ہوتے) تو یہ کیونکر سمجھ میں آسکتا ہے کہ عالمِ طبیعی کو اُن
کی پابندی کرنا لازمی ہے یعنی وہ عالمِ طبیعی کے مواد کے ربط کو
خود اُس سے اخذ کیے بغیر اس کا تعیّن بدیہی طور پر کیوں کر
کر سکتے ہیں۔ اس معمّے کا حل حسبِ ذیل ہے۔

یہ بات کہ عالمِ طبیعی کے مظاہر کے قوانین کو فہم اور اس
کی بدیہی صورت یعنی اس کی عام موادِ مشاہدہ کو ربط دینے
کی قوّت سے لازمی طور پہ مطابق ہونا چاہیے اس سے زیادہ
تعجب خیز نہیں جتنی یہ بات ہے کہ خود ان مظاہر کو حسّی مشاہدے
کی بدیہی صورت سے مطابق ہونا چاہیے جس طرح مظاہر بجائے
خود کوئی چیز نہیں بلکہ اُن کا وجود موضوع کے حِس کی نسبت
سے ہے اسی طرح قوانین مظاہر میں موجود نہیں ہیں بلکہ اُن کا

وجود موضوع مشاہدہ کے فہم کی نسبت سے ہے۔ اشیائے حقیقی
میں جو قانون ہوگا وہ اُن کا لازمہ ہوگا اور ادراک کرنے والی
قوّتِ فہم کے باہر بھی پایا جائے گا لیکن مظاہر تو صرف اشیا کے
ادراکات ہیں جن کا بحیثیت اشیائے حقیقی کے ہمیں کوئی علم نہیں۔
محض ادراکات کی حیثیت سے وہ سوا اس قانونِ ربط کے کسی
اور قانون کے پابند نہیں ہیں جو ربط پیدا کرنے والی قوّت اُن
پر عاید کرتی ہے۔ حسّی مشاہدے کو ربط دینے والی قوّت کا
نام تخیّل ہے جو فہم کی ترکیبِ ذہنی کی وحدت اور حس کے موادِ
حسّی کی کثرت دونوں کا پابند ہے کیونکہ کل امکانی ادراکات ترکیبِ
حس کے اور خود یہ تجربی ترکیب قبل تجربی ترکیب یعنی مقولات
کی پابند ہے اس لیے کل امکانی ادراکات وہ سب معروضات
جو تجربی شعور میں آسکتے ہیں یعنی عالمِ طبیعی کے کل مظاہر اپنے
ربط کے لحاظ سے مقولات کے ماتحت ہیں۔ گویا خود عالمِ طبیعی
(بہ حیثیت ایک عام مجموعۂ مظاہر کے) مقولات کا پابند ہے اس
لیے کہ اس کے وجود کے قوانین کی اصلی بنیاد یہی مقولات ہیں
لیکن فہم محض کی قوّت صرف اپنے مقولات کے ذریعے سے
بدیہی طور پر اُن قوانین کے علاوہ اور کوئی قوانین مظاہر پر عاید
نہیں کر سکتی جن کا عام عالمِ طبیعی بحیثیت زمانی اور مکانی مظاہر
کے ایک منظم مجموعے کے پابند ہے۔ مخصوص قوانین چونکہ وہ تجربے
سے متعین کیے ہوئے مظاہر سے تعلق رکھتے ہیں مکمّل طور پر
قوّتِ فہم سے اخذ نہیں کیے جا سکتے اگرچہ وہ سب کے سب

اُسی کے ماتحت ہوتے ہیں۔ ان مخصوص قوانین کو معلوم کرنے کے لیے تجربے کی ضرورت ہے۔ لیکن عام تجربے اور اُس کے امکانی معروض کے متعلّق جو واقفیّت حاصل ہوتی ہے وہ اُنھی بدیہی قوانین سے ہوتی ہے۔

(۲۷)

عقلی تصوّرات کے اس استخراج کا نتیجہ

ہم کسی معروض کا خیال مقولات کے سوا کسی اور ذریعے سے نہیں کر سکتے اور کسی خیال کیے ہوئے معروض کا علم ہوا اُن مشاہدات کے جو ان تصوّرات کے جوڑ کے ہوں کسی اور ذریعے سے حاصل نہیں کر سکتے۔ ہمارے کُل مشاہدات حسّی ہوتے ہیں اور یہ علم، جہاں تک کہ اُس کا معروض دیا ہوا ہوا تجربی ہوتا ہے۔ تجربی علم کو ہم تجربہ کہتے ہیں۔ پس ہم جو کچھ بدیہی علم حاصل کر سکتے ہیں وہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کا[1] لیکن یہ علم جو معروضاتِ تجربہ تک محدود ہے سارے کا سارا

---

[1] اس خیال سے کہ کہیں لوگ جلد بازی سے کام لیکر اس جملے سے کوئی مُضر اور غلط نتیجہ نہ نکال لیں، میں یہ یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جہاں تک خیال کا تعلّق ہے مقولات ہمارے حسّی مشاہدے کی حدود کے پابند نہیں ہیں بلکہ ایک غیر محدود میدان رکھتے ہیں۔ صرف خیال کی ہوئی چیزوں کا علم حاصل کرنے (یعنی معروض کا تعیّن کرنے) کے لیے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے اگر مشاہدہ نہ بھی ہو

بلاتنہ بر صفحہ آئندہ

تجربے سے ماخوذ نہیں ہو بلکہ جہاں تک خالص مشاہدات
اور خالص عقلی تصوّرات کا تعلّق ہو یہ مبادئ علم ہمارے اندر
بدیہی طور پر پائے جاتے ہیں۔ تجربے اور اس کے معروضات
کے تصوّرات میں لازمی مطابقت ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں
یا تو ان تصوّرات کا امکان تجربے پر موقوف ہو یا تجربے کا
امکان ان تصوّرات پر۔ پہلی صورت مقولات پر (اور خالص
حسّی مشاہدے پر بھی) صادق نہیں آتی اس لیے کہ یہ بدیہی
تصوّرات ہیں یعنی تجربے پر مبنی نہیں ہیں (ان کی بنا تجربے
پر قرار دینا گویا تخلیق بالضد کا قایل ہونا ہو) اس لیے صرف
دوسری صورت باقی رہ جاتی ہو (جسے ہم عقل محض کی تخلیق
بالمثل کا نظام کہہ سکتے ہیں) اور وہ یہ ہو کہ عقلی حیثیت سے مقولا
کُل عام تجربے کے امکان کی بنیاد ہیں۔ مقولات کس طرح تجربے
کو ممکن بناتے ہیں اور ان کو مظاہر پر عاید کرنے سے تجربے
کے امکان کے کون سے بنیادی قضایا ہاتھ آتے ہیں اس کی
مزید بحث آیندہ باب میں قوتِ تصدیق کے قبل تجربی استعمال
کے ذیل میں کی جائے گی۔

بقیہ صفحۂ ماسبق
تو معروض کا خیال بجائے خود بعض اوقات موضوع کے عقلی استعمال میں مفید
نتایج پیدا کر سکتا ہو۔ چونکہ اس استعمال کا رخ ہمیشہ معروض کے تعیّن
یعنی علم حاصل کرنے کی طرف نہیں بلکہ موضوع اور اس کی قوتِ ارادہ
کی طرف ہوتا ہو۔ اس لیے ہم یہاں اس کا ذکر نہیں کریں گے۔

اگر کوئی شخص دونوں مذکورۂ بالا صورتوں کے درمیان ایک تیسری صورت نکالے اور یہ کہے کہ مقولات نہ تو ہمارے علم کے بدیہی عقلی عناصر ہیں اور نہ تجربے سے ماخوذ ہیں بلکہ داخلی رجحانات خیال ہیں جو ہماری سرشت میں داخل ہیں اور جن کو ہمارے خالق نے ایسا بنا دیا ہو کہ اُن کا استعمال عالمِ طبیعی کے قوانین سے، جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہے، حرف بحرف مطابقت رکھتا ہے (گویا یہ عقلِ محض کا ایک پیش ساختہ نظام ہے) تو (قطعِ نظر اس کے کہ آئندہ تصدیقات کے اِن پیش ساختہ رجحانات کی کوئی حد باقی نہیں رہتی ہم جتنے چاہیں فرض کر سکتے ہیں) اس درمیانی صورت پر یہ فیصلہ کن اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں مقولات میں وہ وجوب باقی نہیں رہتا جو اُن کے تصور کا سب سے اہم جزو ہے۔ مثلاً علّت کا تصوّر جو ایک معیّنہ شرط کے ماتحت ایک لازمی نتیجے پر دلالت کرتا ہے، بالکل غلط ٹھہرے گا اگر اس کی بنیاد محض ایک داخلی ضرورت پر مانی جائے جس کی وجہ سے ہم تجربی تصوّرات کو ایک خاص طریقے کے مطابق ربط دیتے ہیں۔ اس صورت میں میں یہ نہیں کہہ سکوں گا کہ علّت اور معلول معروض کے اندر (یعنی وجوباً) ایک دوسرے سے وابستہ ہیں بلکہ صرف یہ کہ میری قوّتِ ادراک ایسی واقع ہوئی ہے کہ میں ان دونوں ادراکات کو اس طرح مربوط خیال کرنے پر مجبور ہوں اور یہ وہی بات ہے جو ایک متشکّک دل سے چاہتا ہے۔

اس لیے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ ہماری تصدیقات معروضی استناد رکھتی ہیں، محض فریبِ نظر ٹھہرے گا بلکہ کوئی تعجب نہیں کہ بعض لوگ اپنے اندر اس داخلی ضرورت کو (جس کا صرف احساس ہی ہو سکتا ہے) تسلیم ہی نہ کریں۔ کم سے کم کوئی شخص اُس چیز کے متعلق بحث نہیں کر سکتا جس کا دار و مدار اس کے موضوع کی اندرونی تشکیل پر ہے۔

اس استخراج کا لُبّ لباب

اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قوّتِ فہم کے خالص تصوّرات (اور اُن کے ساتھ کُل بدیہی نظری معلومات) تجربے کے امکان کی بنیادیں ہیں اور تجربہ زمان و مکان کے اندر مظاہر کے تعیّن کا نام ہے۔ یہ تعیّن اس طرح ہوتا ہے کہ اصلی ترکیبی وحدتِ تعقل جو فہم کی صورت ہے زمان و مکان پر جو حِس کی بدیہی صورتیں ہیں، عاید کی جاتی ہے۔

میرے خیال میں کتاب کو نمبروار تقسیم کرنے کی ضرورت صرف یہیں تک تھی اس لیے کہ ہمیں ابتدائی تصوّرات سے سروکار تھا۔ چونکہ اب ہم اُن کے استعمال کی بحث کریں گے اس لیے اب سلسلۂ بیان بغیر اس قسم کی تقسیم کے جاری رہ سکے گا۔

قبل تجربی علم تحلیل کی دوسری کتاب

تحلیل قضایا

عام منطق کا ڈھانچا ہمارے علم کی اعلیٰ قوّتوں کی تقسیم سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ یہ قوّتیں تین ہیں۔ فہم، تصدیق اور حکم۔ منطق کے تحلیلی حصّے میں تصوّرات، تصدیقات اور نتایج کی بحث ہوتی ہے اور یہ مذکورۂ بالا ذہنی قوّتوں کے وظایف اور ترتیب کے مطابق ہے جنھیں ہم مجموعی طور پر عقل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

چونکہ محض صوری منطق کُل مشمول علم سے (خواہ وہ خالص ہو یا تجربی) قطع نظر کر لیتی ہے اور صرف صورتِ خیال (یعنی استدلالی علم) سے تعلق رکھتی ہے اِس لیے اِس کے تحلیلی حصّے میں قوّتِ حکم کا ضابطہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ اُس کا ایک معیّنہ اصول ہے، جو معروضِ علم کی مخصوص نوعیّت کا لحاظ کیے بغیر بدیہی طور پر صرف عملِ عقلی کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

قبل تجربی منطق ایک خالص مشمول یعنی صرف خالص بدیہی معلومات تک محدود ہے اِس لیے وہ اِس تقسیم میں علم صوری منطق کی تقلید نہیں کر سکتی۔ غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ قوّتِ حکم کا قبل تجربی استعمال ہرگز معروضی استناد

نہیں رکھتا یعنی وہ منطق حق یا تحلیل سے متعلق نہیں بلکہ منطق باطل کی حیثیت سے سولاسطی نظام کا ایک علیحدہ حصہ ہو جسے قبل تجربی علم کلام کہہ سکتے ہیں۔

البتہ قوّتِ فہم اور قوّتِ تصدیق، قبل تجربی منطق میں اپنے معروضی یعنی حقیقی استعمال کا ایک ضابطہ رکھتی ہیں اس لیے وہ اس کے تحلیلی حصے میں شامل ہیں۔ اب رہی قوّتِ حکم سو اس کی یہ کوشش کہ بدیہی معروضات کے متعلق کوئی حکم لگائے اور علم کو امکانی تجربے کی حدود سے آگے بڑھائے، سراسر متکلمانہ ہو اور اس کے دعاوی باطل اس قسم کے ضابطے میں کسی طرح نہیں کھپ سکتے جو علم تحلیل میں لازمی طور پر ہوتا ہو۔

پس تحلیلِ قضایا صرف قوّتِ تصدیق کا ایک ضابطہ ہو جس کی رُو سے قوّتِ فہم کے تصوّرات جو بدیہی قواعد کی شرط لازم ہیں، مظاہر پر عاید کیے جاتے ہیں۔ اس لیے فہمی قضایا کی بحث کو میں نظریۂ قوّتِ تصدیق کے نام سے موسوم کرتا ہوں جو اس کی حقیقت کو زیادہ صحیح طور پر ظاہر کرتا ہو۔

تمہید

قبل تجربی قوّتِ تصدیق کی عام بحث

اگر ہم قوّتِ فہم کو قواعد مقرّر کرنے والی قوّت کہیں تو تصدیق وہ قوّت کہلائے گی جو ان قواعد کو عاید کرتی ہو یعنی

یہ بتاتی ہے کہ فلاں چیز، فلاں قاعدے کے تحت میں آتی ہے یا نہیں۔ عام منطق میں قوّتِ تصدیق کے لیے کوئی ہدایات نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ چونکہ وہ علم کے مشمول سے کلیتہً قطع نظر کرتی ہے۔ اس لیے اُس کا اتنا ہی کام رہ جاتا ہے۔ کہ صرف صورتِ علم کی تحلیل تصوّرات، تصدیقات اور نتایج میں کرے اور اس طرح قوّتِ فہم کے استعمال کے صوری قواعد مقرّر کر دے۔ اگر وُہ عام طور پر یہ بتانا چاہے کہ قواعد کیوں کر عاید کیے جائیں یعنی کیوں کر تمیز کی جائے کہ فلاں چیز ان کے قواعد کے تحت میں آتی ہے یا نہیں تو کسی قاعدے ہی کے ذریعے سے بتائے گی اور اس قاعدے سے کام لینے کے لیے پھر قوّتِ تصدیق کی ضرورت پڑے گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوّتِ فہم تو قواعد بتاتی اور سکھاتی ہے لیکن قوّتِ تصدیق وہ قوّت ہے جو کچھ سکھاتی نہیں بلکہ صرف استعمال کی جاتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے عقلِ سلیم کہتے ہیں اور جس کی کمی کو کوئی مدرسہ پورا نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ مدرسہ ایک محدود دماغ میں دوسروں کے بنائے ہوئے قواعد ٹھونس سکتا ہے لیکن ان قواعد کے صحیح استعمال کی قوّت خود طالب علم میں ہونی چاہیے۔ اگر اس میں یہ فطری صلاحیت نہیں ہے تو اسے کوئی قاعدہ ایسا نہیں بتایا جا سکتا جو غلط استعمال سے محفوظ رہ سکتا ہے

ؔ اصل میں اسی قوّتِ تصدیق کی کمی کو بے وقوفی کہتے ہیں اور یہ وہ نقص ہے جو

بقیہ بر صفحہ آیندہ

کہ ایک طبیب، جج یا سیاست دان، طب، قانون یا سیاست کے قواعد پر اس قدر عبور رکھتا ہو کہ دوسروں کو درس دے سکے لیکن ان کے استعمال میں ٹھوکر کھا جائے خواہ اس لیے کہ اس میں (قوّتِ فہم کی نہیں بلکہ) قوّتِ تصدیق کی کمی ہو اور وہ مجرّد قاعدے کو تو سمجھ سکتا ہو مگر یہ تمیز نہیں کر سکتا کہ فلاں متفرد صورت اس کے تحت میں آتی ہو یا نہیں، خواہ اس وجہ سے کہ اس کی نظر سے اتنی مثالیں نہیں گزریں اور اسے اتنا عملی تجربہ حاصل نہیں ہوا کہ وہ تصدیق قایم کرنے کے قابل ہو۔ مثالوں کا یہی بڑا فائدہ ہو کہ قوّتِ تصدیق کو تیز کر دیتی ہیں ورنہ جہاں تک قوّتِ فہم کا تعلّق ہو اس کی صحت ادراک کو تو مثالوں سے عموماً نقصان ہی پہنچتا ہو اس لیے کہ وہ شاذونادر ہی قاعدے کی شرایط کو بخوبی پورا کرتی ہیں اور اس کے علاوہ اکثر فہم کی اس جدوجہد کو کمزور کر دیتی ہیں کہ وہ تجربے کے خاص حالات کو نظر انداز کر کے قواعد کی عمومیت کو کامل طور پر پیش نظر رکھے اور اس کا عادی کر دیتی ہیں کہ انھیں کم ... قیاسی اصول اور بیش تر عارضی ضوابط کے طور پر استعمال کرے۔ غرض مثالیں

بقیہ صفحۂ ماسبق

کسی طرح دور نہیں کیا جا سکتا۔ ایک کند ذہن شخص جس میں صرف قوّتِ فہم اور اپنے ذاتی تصوّرات کی کمی ہو، تحصیلِ علم کے ذریعے سے عالم بن سکتا ہو۔ لیکن چونکہ عموماً فہم کی کمی کے ساتھ قوّتِ تصدیق کی کمی بھی ہوتی ہو، اس لیے کبھی کبھی ایسے علما بھی نظر آجاتے ہیں، جو اپنے علم کے استعمال میں اس ناقابلِ تلافی نقص کا ثبوت دیتے ہیں۔

قوّتِ تصدیق کے لیے بیساکھی کا کام دیتی ہیں جس شخص میں فطری صلاحیت کی کمی ہو اس کا کام بے ان کے سہارے کے چل نہیں سکتا۔

اگرچہ عام منطق قوّتِ تصدیق کو کوئی ہدایات نہیں دے سکتی لیکن قبل تجربی منطق کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے سچ پوچھیے تو اس کا کام ہی یہ ہے کہ قوّتِ تصدیق کے خالص فہمی استعمال کی رہنمائی اور حفاظت مقررّہ قواعد کے ذریعے سے کرے۔ اس لیے کہ قوّتِ فہم کو خالص بدیہی علم کے میدان میں توسیع دینے کے لیے یعنی نظریے کی حیثیت سے فلسفے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس کا استعمال بالکل بے جا ہے اور اب تک جتنی کوششیں کی گئیں ان میں مطلق کامیابی نہیں ہوئی۔ البتّہ تنقید کی حیثیت سے یعنی قوّتِ تصدیق کو اِن چند خالص فہمی تصوّرات کے استعمال میں جو ہمارے پاس موجود ہیں، لغزشوں سے محفوظ رکھنے کے لیے فلسفہ اپنی ساری وقّتِ نظر اور قوّتِ نقد کے ساتھ درکار ہے۔

قبل تجربی فلسفے کی یہ خصوصیّت ہے کہ وہ اس قاعدے (یا قواعد کی بنیادی شرط) کے علاوہ جو خالص فہمی تصوّرات میں موجود ہے اس کے استعمال کا موقع اور محل بھی بتا سکتا ہے۔ یہ فوقیّت جو اسے (سوا ریاضی کے) اور کل نظری علوم پر حاصل ہے اسی بنا پر ہے کہ وہ جن تصوّرات سے بحث کرتا ہے وہ بدیہی طور پر اپنے معروضات پر عاید ہوتے ہیں یعنی ان کا معروضی استناد

تجربے کے ذریعے سے نہیں دکھایا جا سکتا کیونکہ اس سے ان کی یہ امتیازی شان ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اسے (قبل تجربی فلسفے کو) وہ شرائط بھی، جن کے تحت میں معروضات خالص فہمی تصوّرات کے مطابق دیے جا سکتے ہیں، ایسی عام علامات کی شکل میں بیان کرنی پڑتی ہیں جو اس مقصد کے لیے کافی ہوں۔ ورنہ پھر خالص فہمی تصوّرات محض منطقی صورتیں بن کر رہ جاتے جن میں کوئی مشمول نہ ہوتا۔

قوّتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے کے دو باب ہوں گے۔ پہلے باب میں اِن حِسّی شرائط کی بحث ہوگی جن کے تحت میں خالص فہمی تصوّرات استعمال کیے جا سکتے ہیں یعنی خاکہ ہائے فہم محض کی۔ دوسرے باب میں ان ترکیبی تصدیقات کا ذکر ہوگا جو اِن شرائط کے ماتحت خالص فہمی تصوّرات سے بدیہی طور پر نکلتی ہیں اور جن پر اور سب معلومات مبنی ہیں یعنی فہم محض کے بنیادی قضایا کا۔

قوتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے یا تحلیلِ قضایا کا پہلا باب

خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی

جب کسی معروض کو کسی تصور کے ماتحت لانا ہو تو دونوں کا ادراک متحد النوع ہونا چاہیے یعنی یہ ضروری ہو کہ جو کچھ معروض میں ادراک کیا جائے وہ تصور میں بھی موجود ہو کیونکہ اس جملے کے کہ معروض تصور کے ماتحت ہو معنی ہی یہ ہیں. مثلاً رکابی کا تجربی تصور، دایرے کے ہندسی تصور سے اتحادِ نوعی رکھتا ہو اس لیے کہ اول الذکر میں جو گولائی خیال کی گئی ہو وہ آخر الذکر میں مشاہدہ کی جاتی ہو۔

مگر خالص فہمی تصورات تجربی (بلکہ سطلق حسی) مشاہدات سے بالکل مختلف النوع ہیں اور کبھی مشاہدے میں نہیں آسکتے. چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہو کہ آخر الذکر کو اول الذکر کے تحت میں لانا یعنی مقولے کو مظاہر پر عاید کرنا کیوں کر ممکن ہو؟ یہ تو ہم کہ نہیں سکتے کہ مثلاً علیت حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کی جاسکتی ہو اور مظہر کے اندر موجود ہو۔ اسی قدرتی اور اہم سوال کے وجہ سے قبل تجربی نظریۂ قوتِ تصدیق کی ضرورت پیش آتی ہو جس میں یہ دکھایا جاتا ہو کہ خالص فہمی تصورات

کیوں کہ عام مظاہر پر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ دوسرے علوم میں، جہاں ان تصورات میں جن سے معروض کا مجرد طور پر خیال کیا جاتا ہے اور اُن تصورات میں جن سے اُس کا مقرون طور پر جس طرح وہ دیا ہوا ہوتا ہے، ادراک کیا جاتا ہے اس قدر اختلاف نوعی نہیں ہوتا، اوّل الذکر کو آخر الذکر پر عاید کرنے کے لیے کسی خاص توجیہہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایک تیسری چیز کی ضرورت ہے جو ایک طرف مقولے سے اور دوسری طرف مظہر سے اتحادِ نوعی رکھتی ہو اور اس کے واسطے سے اوّل الذکر آخر الذکر پر عاید کیا جا سکے۔ یہ درمیانی تصور خالص (یعنی تجربی اجزا سے پاک) اور اسی کے ساتھ ایک طرف عقلی اور دوسری طرف حسّی ہونا چاہیے۔ یہ چیز وہ ہے جسے ہم قبل تجربی خاکہ کہتے ہیں۔

فہمی تصوّر عام موادِ مشاہدہ کی خالص ترکیبی وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ زمانہ اندرونی حس کے مواد یعنی کل ادراکات کے ربط کے صوری تعیّن کی حیثیت سے، خالص مشاہدے کا ایک بدیہی مواد رکھتا ہے۔ قبل تجربی تعیّن زمانہ مقولے سے (جو اس میں وحدت پیدا کرتا ہے) اس حد تک متحدّ النوع ہے کہ وہ عمومیت رکھتا ہے اور ایک بدیہی قاعدے پر مبنی ہے۔ دوسری طرف وہ مظہر سے اس حد تک متحدّ النوع ہے کہ موادِ مشاہدہ کے ہر تجربی ادراک میں زمانہ بھی شامل ہوتا ہے۔

اس لیے قبل تجربی تعیّن زمانہ کے ذریعے سے، جو خالص فہمی تصوّرات کے خاکے کی حیثیت سے مقولے اور مظہر کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے اوّل الذکر آخرالذکر پر عاید کیا جاسکتا ہے۔

مقولات کے استخراج کی بحث میں جو کچھ کہا جا چکا ہے اس کے بعد کسی شخص کو اس مسئلے میں شبہے کی گنجایش نہیں کہ آیا خالص فہمی تصوّرات کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہے یا قبل تجربی بھی ہو سکتا ہے یعنی یہ تصوّرات امکانی تجربے کے شرایط کی حیثیت سے صرف مظاہر پر عاید ہوتے ہیں یا مطلق اشیا کے شرایطِ امکان کی حیثیت سے (ہماری حسیّات تک محدود ہونے کی بجائے) اشیائے حقیقی پر بھی عاید کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ وہاں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تصوّرات اس وقت تک نہ تو ممکن ہیں اور نہ کوئی معنی رکھتے ہیں جب تک خود اُن کا یا کم سے کم اُن اجزا کا، جن سے وہ مرکب ہیں، کوئی معروض دیا ہُوا نہ ہو یعنی وہ اشیائے حقیقی پر (بلا لحاظ اس کے کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہیں یا نہیں اور دی ہوئی ہیں تو کس طرح) ہرگز عاید نہیں کیے جا سکتے۔ صرف ایک ہی طریقہ ہے جس سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور وہ ہمارے حواس پر اثر ڈالنے کا طریقہ ہے، نیز یہ کہ خالص بدیہی تصوّرات میں مقولے کے وظیفۂ عقلی کے علاوہ بدیہی حِس (یعنی اندرونی حِس) کے صوری تعیّنات بھی شامل ہوتے ہیں جن کے بغیر مقولہ کسی معروض پر عاید نہیں کیا جا سکتا۔

ہم حس کے اس خالص اور صوری تعیّن کو جس پر فہمی تصوّر کا استعمال موقوف ہے اس فہمی تصوّر کا خاکہ اور اس عمل کو جو ہمارا فہم ان خاکوں کے ذریعے سے انجام دیتا ہے فہم محض کی خاکہ بندی کہیں گے۔

خاکہ بجائے خود قوّتِ تخیّل کی پیداوار ہے لیکن چونکہ تخیّل کی ترکیب کا مقصد انفرادی مشاہدہ نہیں بلکہ تعیّن حس میں وحدت پیدا کرتا ہے اس لیے خاکے اور خیالی تمثال میں فرق کرنا چاہیے۔ مثلاً جب میں پانچ نقطے یکے بعد دیگرے لگاؤں ..... تو یہ پانچ کے عدد کی تمثال ہے لیکن جب میں مطلق عدد کا خیال کروں بلا لحاظ اس کے وہ پانچ کا عدد ہے یا سو کا تو یہ اصل میں اُس عمل کا خیال ہے جس میں ایک خالص تصوّر کے مطابق کسی تعداد (مثلاً ہزار) کا ادراک ایک تمثال کے ذریعے سے کیا جاتا ہے نہ کہ خود وہ تمثال (ہزار کی تمثال کو تو خیال میں لانا اور تصوّر سے مقابلہ کرنا بھی مشکل ہے)۔ قوّتِ تخیّل کے اس عام عمل یعنی کسی تصوّر کی تمثال مہیا کرنے کا جو خیال میرے ذہن میں ہوتا ہے اُسے میں اس تصوّر کا خاکہ کہتا ہوں۔

حقیقت میں ہمارے خالص حسّی تصوّرات کے اندر معروضات کی تمثالیں نہیں بلکہ یہی خاکے ہوتے ہیں۔ مثلث کے عام تصوّر کے لیے کوئی تمثال کافی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس میں تصوّر کی وہ عمومیت کہاں سے آئے گی جس کی

بدولت وہ ہر قسم کے مثلث قایم الزاویا، منفرج الزاویا وغیرہ پر صادق آتا ہے۔ تمثال تو اس دایرے کے صرف ایک جز تک محدود رہے گی۔ مثلث کا خاکہ صرف خیال ہی میں وجود رکھتا ہے۔ یہ ترکیب تخیل کا ایک قاعدہ ہے جو اشکال مکانی سے متعلق ہے۔ معروض تجربہ یا اس کی تمثال کبھی تجربی تصور تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ یہ تصور براہ راست قوت تخیل کے خاکے پر عاید ہوتا ہے اور وہ ایک قاعدہ ہے کسی کلی تصور کے مطابق ہمارے مشاہدے کے تعین کا۔ کتے کے تصور سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کے مطابق میری قوت تخیل چار پاؤں کے ایک جانور کی عام شکل کھینچتی ہے جو تجربے کی پیش کی ہوئی کسی شکل یا کسی امکانی تمثال تک جسے میں منفردن طور پر ظاہر کر سکوں، محدود نہیں ہے۔ خاکہ بندی کا یہ عمل جو ہمارا فہم مظاہر کی صورت محض کے لحاظ سے کرتا ہے ایک ایسا ہنر ہے جو نفس انسانی کی گہرائیوں میں چھپا ہوا ہے اور جس کا بھید فطرت سے لینا اور اسے ظاہر کرنا دشوار ہے۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ تمثال تخلیقی تخیل کی تجربی قوت کی پیداوار ہے اور حسی تصورات (مکانی اشکال) کا خاکہ خالص بدیہی قوت تخیل کی پیداوار اور نمونہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے اور اسی کے مطابق تمثالیں وجود میں آسکتی ہیں اور اسی کے واسطے سے وہ تصور سے منسوب کی جاتی ہیں ورنہ بجائے خود اس سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں بہ خلاف اس کے

خالص فہمی تصوّر کا خاکہ وہ چیز ہے جو کسی تمثال سے ادا نہیں ہو سکتا بلکہ ایک خالص ترکیب ہے۔ عام وحدتِ تصوّر کے اس قاعدے کے مطابق جسے مقولہ ظاہر کرتا ہے۔ یہ قوّتِ تخیّل کی ایک قبل تجربی پیداوار ہے جو عام داخلی حس کا تعیّن اس کی صورت (یعنی زمانے) کی شرائط کے ماتحت کرتی ہے کُل ادراکات کے لحاظ سے جہاں تک وہ وحدتِ تعقّل کے مطابق ایک تصور میں مربوط ہوں۔

عام خالص فہمی تصوّرات کے خاکوں کی خشک اور بے لطف تحلیل کو چھوڑ کر ہم ان پر مقولات کے سلسلے میں نظر ڈالیں گے۔

کمیّت (مقدار) کی خالص تمثال یا خاکہ خارجی حس میں مکان ہے اور کُل معروضاتِ حس کا خاکہ زمانہ ہے لیکن اگر کمیّت کو فہمی تصوّر کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس کا خاکہ عدد ہے اور یہ وہ ادراک ہے جو (متحدّ النوع) متقادیر کو بہ طریقِ توالی ایک ایک کرکے مربوط کرتا ہے۔ پس عدد حقیقت میں ایک عام متحدّ النوع مشاہدے کے مواد کی وحدتِ ترکیب کا نام ہے جو اس طرح عمل میں آتی ہے کہ میں خود زمانے کو مشاہدے کے دوران میں پیدا کرتا ہوں۔

اثبات خالص فہمی تصوّر میں عام موادِ حس کا مدِّ مقابل ہے جس کا تصوّر بجائے خود (زمانے کے اندر) وجود ظاہر کرتا ہے۔ نفی وہ ہے جس کا تصوّر (زمانے کے اندر) عدم ظاہر کرتا ہے۔

اِن دونوں کا تضاد ایک ہی زمانے کے خالی ہونے اور پُر ہونے کے فرق پر مبنی ہے۔ چونکہ زمانہ صرف مشاہدے یعنی معروضات کی حیثیتِ مظہری کی صورت کا نام ہے اِس لیے مظاہر میں جتنا جزِ مادہ حِس کے جوڑ کا ہے وہ کُل معروضات کی حیثیتِ حقیقی کا فوقِ تجربی مادہ ہے (یعنی شیئیت یا اثباتِ شے) ہر مادہ حِس کا ایک درجہ یا مقدار ہوتی ہے جس کے ذریعے سے وہ ایک ہی زمانے (یعنی داخلی حِس) کو ایک ہی معروض کے لحاظ سے کم و بیش پُر کر سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم (= صفر = نفی) ہو جائے۔ پس اثبات اور نفی میں ایک ربط اور تعلق بلکہ یوں کہیے کہ اِن دونوں کے درمیان مدارج کا ایک سلسلہ ہے جس کی وجہ سے ہر اثبات کا تصور ایک مقدار کے طور پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب اثبات کو ایک مقدار کی حیثیت سے دیکھا جائے جو زمانے کو پُر کرتی ہے تو اُس کا خاکہ یہی اُس کا مسلسل اور یکساں زمانے میں ظاہر ہونا ہے خواہ ہم حِس کی ایک خاص مقدار لے کر اسے کم کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ غائب ہو جائے یا نفی سے شروع کر کے بتدریج اِس مقدار تک پہنچیں۔

جوہر کا خاکہ اثباتِ شے کا (زمانے کے اندر) قیام ہے یعنی اُس کا خیال تجربی تعینِ زمانہ کی مستقل بنیاد کی حیثیت سے جو تغیرات کے درمیان ایک حالت پر قائم رہتی ہے (زمانہ حرکت نہیں کرتا بلکہ اُس کے اندر تغیر پذیر اعراض حرکت

کرتے ہیں۔ پس زمانے کا جو خود غیر متغیر اور قایم ہو بہ مقابل مظہر کے اندر وجود غیر متغیر یعنی جوہر ہو اور صرف اُسی کی بنیاد پر مظاہر کے بہ لحاظ زمانہ یکے بعد دیگرے یا ساتھ ساتھ ہونے کا تعیّن ہو سکتا ہو)۔

علّیت کا خاکہ اثبات شو کا یہ پہلو ہو کہ جب کبھی وہ دی ہوئی ہو تو اس کے فوراً بعد کوئی اور شو ظہور میں آئے۔ یعنی وہ موادِ ادراک کی توالی پر مشتمل ہو جہاں تک کہ یہ توالی ایک قاعدے کے ماتحت ہو۔

تعامل یا جوہروں کے باری باری سے اعراض کی علّت ہونے کا، خاکہ ہر ایک کے تعیّنات کا ایک قاعدے کے ماتحت ساتھ ساتھ موجود ہونا چاہیے۔

امکان کا خاکہ مختلف ادراکات کی ترکیب کا زمانے کی عام شرایط کے مطابق ہونا ہو (مثلاً ایک شو میں متضاد صفات ایک وقت میں نہیں بلکہ صرف مختلف اوقات ہی میں ہو سکتی ہیں) یعنی شو کے ادراک کا تعیّن مطلق زمانے میں

وجود کا خاکہ ہر معروض کا کسی خاص زمانے میں ہونا

وجوب کا خاکہ ہر معروض کا وجود ہر ایک زمانے میں ہونا

مذکورہ بالا بحث کا نتیجہ یہ ہو کہ مقولۂ کمّیت کا خاکہ معروض کے بہ طریق توالی ادراک کرنے میں خود زمانے کے ظہور (ترکیب) پر، کیفیت کا خاکہ موادِ حس کو زمانے کے ساتھ ترکیب دینے یعنی زمانے کے پُر کرنے پر، نسبت کا خاکہ ہر زمانے میں

ادراکات کے باہمی تعلق پر اور جہت کا خاکہ معروض کے تعین زمانی پر (کہ اس کا وجود زمانے میں ہے یا نہیں اور ہے تو کس طرح سے ہے) مشتمل ہے اور ان چیزوں کے تصور میں مدد دیتا ہے۔ پس خاکے اصل میں مقررہ قواعد کے ماتحت زمانے کے بدیہی تعینات ہیں اور مقولات کی ترتیب کے مطابق کل امکانی معروضات کی توالی زمانی، مشمول زمانی، ترتیب زمانی اور وجود زمانی پر عاید ہوتے ہیں۔

اس سے معلوم ہو گیا کہ قوت فہم کی خاکہ بندی تخیل کی قبل تجربی ترکیب کے ذریعے سے حقیقت میں موادِ مشاہدہ کو داخلی حس میں متحد کرتی ہے اور بالواسطہ وحدت تعقل کے وظیفۂ فاعلی میں مدد دیتی ہے جو داخلی حس (الفعالیت) کا مدمقابل ہے۔ پس خالص فہمی تصورات کے خاکے ہی وہ حقیقی شرائط ہیں جن کے ذریعے سے یہ تصورات معروضات پر عاید کیے جاتے ہیں۔ اور ان میں کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں یعنی مقولات کا محل استعمال تجربے کے سوا کچھ نہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ ایک وجوبی بدیہی وحدت (یعنی کل شعور کے اصلی تعقل میں متحد ہونے) کی بنا پر مظاہر کو عام قواعد ترکیب کے تحت میں لائیں اور انھیں اس قابل بنا دیں کہ ایک تجربے میں مربوط ہو سکیں۔

لیکن امکانی تجربے کا دایرہ ہماری کل معلومات کو محیط ہے اور اس دائرے سے عام تعلق رکھنے کا نام قبل تجربی حقیقت ہے جو تجربی حقیقت سے مقدم ہے اور اسے ممکن بناتی ہے۔

یہاں یہ بات قابلِ لحاظ ہو کہ گو حسی خاکے معقولات کو
حقیقت کا جامہ پہناتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ وہ اِن کو محدود
بھی کر دیتے ہیں یعنی اُنھیں ان شرائط کا پابند بنا دیتے ہیں
جو عقل کے باہر (حِس میں) واقع ہیں۔ پس خاکہ اصل میں
معروض کی حیثیتِ مظہری یا حسّی تصوّر ہو جو مقولے سے
مطابقت رکھتا ہو (عدد مقدار کی حیثیتِ مظہری ہو، حسِ اثبات
کی، قیام جوہر کی، دوام وجوب کی وقِس علے ہذا) جب ہم ایک
محدود کرنے والی شرط کو ہٹا لیں تو وہ تصوّر جسے ہم نے محدود
کیا تھا، بہت وسیع ہو جاتا ہو۔ چنانچہ معقولات اپنے خالص معنی
میں بغیر حسّی شرائط کی پابندی کے اشیا کی حیثیتِ حقیقی پر عاید
ہوتے ہیں مگر اِن کے خاکوں میں اشیا کا تصوّر صرف مظاہر
کی حیثیت سے کیا جاتا ہو یعنی ان کا دایرہ خاکوں کے دائرے
سے الگ اور کہیں زیادہ وسیع ہو۔ اِس میں شک نہیں کہ خالص
فہمی تصوّرات کل حسّی شرائط سے قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی
ایک مفہوم رکھتے ہیں یعنی صرف وحدتِ ادراک کا منطقی مفہوم۔
لیکن اِن کا کوئی معروض نہیں ہوتا یعنی اِن سے کسی شے کا تصوّر
نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً جوہر سے اگر ہم حسّی تعیّن نکال دیں تو جو
کچھ باقی رہ جاتا ہو وہ منطقی موضوع کی حیثیت سے (جو کسی
دوسرے موضوع کا محمول نہیں ہو سکتا) خیال کیا جا سکتا ہو
لیکن یہ تصوّر ہمارے کسی کام کا نہیں اِس لیے کہ اِس سے
کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ شے جسے موضوع کی حیثیت سے خیال

کرنا ہے کیا تعینات رکھتی ہے۔ پس مقولات بغیر خاکوں کے صرف قوتِ فہم کے تصوری وظایف ہیں لیکن اِن سے کسی معروض کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صفت ان میں حس کی مدد سے پیدا ہوتی ہے جو قوتِ فہم کو حقیقت سے آشنا کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ اُسے محدود بھی کر دیتی ہے۔

قوتِ تصدیق کے قبل تجربی نظریے

(تحلیلِ قضایا)

کا دوسرا باب

فہم محض کے بنیادی قضایا کا نظام

ہم نے پچھلے باب میں قبل تجربی قوتِ تصدیق پر صرف ان عام شرایط کے مطابق غور کیا ہے جن کے بغیر وہ خالص فہمی تصورات کو ترکیبی تصدیقات میں استعمال کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اب ہمیں یہ کرنا ہے کہ جو تصدیقات قوتِ فہم اس تنقیدی احتیاط کے ساتھ قایم کرتی ہے اُنھیں نظم و ترتیب کے ساتھ بیان کر دیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں ہمارا مقولات کا نقشہ قابلِ وثوق طور پر ہماری رہنمائی کرے گا اس لیے کہ قوتِ فہم کا کُل خالص بدیہی علم اُنھیں مقولات کو امکانی تجربے پر عاید کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ اُن میں اور عام حس میں جو علاقہ ہے اسی سے قوتِ فہم کے

کل قبل تجربی بنیادی قضایا کا مکمل نظام مرتب ہو جائے گا۔

ہم انھیں بنیادی قضایا صرف اسی وجہ سے نہیں کہتے کہ یہ اور قضایا کی بنیاد ہیں، بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ خود اپنے سے برتر اور عام تر قضایا پر مبنی نہیں ہیں۔ مگر اس صفت کی وجہ سے وہ ثبوت سے بالاتر نہیں سمجھے جا سکتے۔ گو یہ ثبوت معروضی طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا بلکہ کل معروض علم اسی ثبوت پر مبنی ہو لیکن عام معروض علم کی موضوعی شرائط سے ان کا ثبوت دینا ممکن بھی ہو اور ضروری بھی، ورنہ اس قسم کے قضیے پر من گھڑت کا شبہہ کیا جائے گا۔

ہم صرف انھیں بنیادی قضایا پر اکتفا کریں گے جو مقولات سے تعلق رکھتے ہیں۔ قبل تجربی حسیات کے اصول جن کی رو سے کل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے زمان و مکان کے تعینات کی پابند ہیں نیز یہ قید کہ یہ قضایا اشیائے حقیقی پر عاید نہیں کیے جا سکتے ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہو۔ اسی طرح ریاضی کے بنیادی قضایا بھی اس نظام میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ وہ خالص عقلِ فہمی تصورات سے نہیں بلکہ صرف مشاہدے سے ماخوذ ہیں۔ تاہم چونکہ یہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات ہیں لہذا ان کا ذکر لازمی طور پر آئے گا۔ اس غرض سے نہیں کہ ان کی صحت اور یقینیت ثابت کی جائے (جس کی انھیں مطلق ضرورت نہیں) بلکہ صرف اس لیے کہ اس قسم کی صریحی بدیہی معلومات کا امکان سمجھ میں آ جائے۔

اس کے علاوہ ہمیں ترکیبی تصدیقات کے مقابلے میں جن

سے یہاں بحث کرنا مقصود ہے تحلیلی تصدیقات کا بھی ذکر کرنا پڑے گا تاکہ اس تقابل کے ذریعے سے اوّل الذکر کے نظریے میں غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے اور ان کی مخصوص نوعیت واضح طور پر ہمارے سامنے آجائے۔

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(پہلی فصل)

کل تحلیلی تصدیقات کا اصل اصول

ہمارے علم کا مشمول جو کچھ بھی ہو اور وہ جس طرح بھی معروض پر عاید ہوتا ہو بہر حال ہماری کل تصدیقات کی عام منفی شرط یہ ہے کہ ان میں تناقض نہ پایا جائے ورنہ یہ تصدیقات بجائے خود (بلا لحاظ معروض) بے معنی ہیں۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ ہماری تصدیق میں کوئی تناقض نہ ہو اور اس کے باوجود اس میں تصوّر کو اس طرح ربط دیا گیا ہو جس طرح معروض میں نہ پایا جائے یا اس تصدیق کو صحیح سمجھنے کی نہ کوئی بدیہی وجہ موجود ہو نہ تجربی۔ ایسی صورت میں تصدیق باوجود تناقض سے بری ہونے کے باطل یا بے بنیاد ہو سکتی ہے۔

یہ قضیہ کہ کسی شے کی طرف کوئی ایسا محمول منسوب نہیں کیا جا سکتا جو اس سے تناقض رکھتا ہو، قضیۂ تناقض کہلاتا ہے۔

یہ حقیقت کا ایک عام اگرچہ منفی معیار ہو اور منطق سے تعلق رکھتا ہو اس لیے کہ وہ معلومات کے مشمول سے قطع نظر کر کے انھیں صرف معلومات کی حیثیت سے دیکھتا ہو اور محض تناقض کی بنا پر رد کر دیتا ہے۔

لیکن اس منفی قضیے کا مثبت استعمال بھی ہو سکتا ہو یعنی اس کے ذریعے سے نہ صرف باطل کا (جہاں تک وہ تناقض پہ مبنی ہو) سدِ باب کیا جا سکتا ہو بلکہ حق کو پہچانا بھی جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر تصدیق تحلیلی ہو، عام اس سے کہ وہ مثبت ہو یا منفی۔ تو اس کی حقیقت ہمیشہ قضیہ تناقض کے ذریعے سے بخوبی پہچانی جا سکتی ہو اس طور پر کہ معروض کے علم کا جو حصہ تصور میں پہلے سے موجود ہو اور خیال کیا گیا ہو اس کی ضد کی ہمیشہ نفی کی جائے گی لیکن خود تصور کا وجوباً اثبات کیا جائے گا کیونکہ اس کی ضد معروض سے تناقض رکھتی ہوگی۔

پس ہم قضیہ تناقض کو کل تحلیلی تصدیقات کا عام اور مکمل اصول قرار دے سکتے ہیں لیکن کافی معیارِ حق کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت اور مصرف اس سے زیادہ نہیں۔ یہ بات کہ جو علم اس قضیے کے منافی ہوگا۔ اپنے آپ کو باطل کر دے گا اسے ہمارے کل معلومات کی ناگزیر شرط تو بنا دیتی ہے لیکن ان کی حقیقت کی وجہ تعین نہیں بناتی۔ چونکہ ہمیں صرف ترکیبی معلومات سے سروکار ہو اس لیے ہم اس کا ہمیشہ لحاظ رکھیں گے کہ اس اٹل اصول کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔

لیکن اس سے اِس قسم کے معلومات کی حقیت کے متعلق کسی فیصلے کی توقع نہیں کریں گے۔

یہ مشہور و معروف قضیہ، جو فقط صوری اور مشمول سے خالی ہو، بعض اوقات ایسے ضابطے سے ظاہر کیا جاتا ہو جو ایک ترکیب پر مشتمل ہو۔ یہ ترکیب محض بے احتیاطی سے بلاوجہ اس میں شامل کر دی گئی ہو۔ وہ ضابطہ یہ ہو۔ ناممکن ہو کہ ایک چیز ایک ہی وقت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ قطع نظر اس کے کہ یہاں لفظ ناممکن کے ذریعے سے خواہ مخواہ صریح یقینیت جتائی گئی ہو جو اس قضیے میں خود ہی پائی جاتی ہو۔ یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہو کہ اس طور پر وہ زمانے کی قید کا پابند ہو جاتا ہو۔ گویا اس کی یہ شکل ہو جاتی ہو۔ جب کوئی شے الف کسی شے ب کے برابر ہو تو اسی زمانے میں وہ غیر ب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہو سکتا ہو کہ وہ مختلف زمانوں میں ب اور غیر ب دونوں ہو مثلاً ایک شخص جو جوان ہو اسی وقت میں بوڑھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ضرور ہو سکتا ہو کہ پہلے وہ جوان ہو اور بعد میں بوڑھا ہو جائے۔

لیکن قضیہ تناقض کو ایک خالص منطقی قضیے کی حیثیت سے حدود زمانہ کا پابند نہیں ہونا چاہیے۔ لہٰذا مذکورۂ بالا ضابطہ اس کے مقصد کے منافی ہو۔ یہ غلط فہمی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہو کہ شے کا ایک محمول اس کے تصور سے الگ کر لیا جاتا ہو پھر اس کی ضد اس محمول سے جوڑ دی جاتی ہو جو

خود موضوع سے نہیں بلکہ اس کے محمول سے جو ترکیب کے ذریعے اس سے جوڑا گیا ہے، تناقض رکھتی ہے اور وہ بھی صرف ایسی صورت میں کہ پہلا اور دوسرا محمول ایک ہی وقت میں اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ اگر میں کہوں کہ "ایک شخص جو جاہل ہے عالم نہیں ہے" تو اس کے ساتھ "ایک ہی وقت" کی شرط لگانی بھی ضروری ہے اس لیے کہ جو شخص ایک وقت میں جاہل ہے ممکن ہے کہ وہ دوسرے وقت میں عالم ہو جائے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ کوئی جاہل شخص عالم نہیں ہے تو یہ ایک تحلیلی قضیہ ہو گا کیونکہ یہاں جہالت کی صفت موضوع کے تصور میں شامل ہے اور اس صورت میں یہ منفی قضیہ براہ راست قضیہ تناقض سے ثابت ہو جاتا ہے "ایک ہی وقت" کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لیے ہم نے اس قضیے کے ضابطے میں مناسب ترمیم کر دی ہے تاکہ اس کا تحلیلی قضیہ ہونا اچھی طرح واضح ہو جائے۔

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(دوسری فصل)

کل ترکیبی تصدیقات کا اصل اصول

ترکیبی تصدیقات کے امکان کی توجیہہ کرنا ایسا کام ہے

جن سے عام منطق کو کوئی سروکار نہیں۔ اُس میں اِس کا ذکر تک نہ آنا چاہیے۔ لیکن قبل تجربی منطق کا یہ سب سے اہم بلکہ واحد کام ہے کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کے امکان، اُن کی شرائط اور دائرۂ استناد سے بحث کرے کیونکہ اسے انجام دینے کے بعد وہ اپنے مقصد یعنی فہم محض کی حدود کا تعین کرنے سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

تحلیلی تصدیق میں ہم دیے ہوئے تصوّر سے آگے نہیں بڑھتے۔ اگر مثبت تصدیق منظور ہو تو ہم اس تصوّر کی طرف ایک ایسی چیز جو اُس میں پہلے ہی خیال کی گئی تھی منسوب کر دیتے ہیں اور اگر منفی تصدیق منظور ہو تو اُس کی ضد کا اُس کے دائرے سے خارج ہونا ظاہر کر دیتے ہیں۔ مگر ترکیبی تصدیقات میں ہم دیے ہوئے تصوّر سے آگے بڑھ کر ایک ایسی چیز جو اُس میں خیال نہیں کی گئی تھی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ یہ نسبت نہ تو اتحاد کی ہے اور نہ تناقض کی اور اس کی بنا پر تصدیق بجائے خود حق یا باطل نہیں کہی جا سکتی۔

یہ مان لینے کے بعد کہ ایک تصوّر کو دوسرے تصوّر کے ساتھ ترکیب دینے کے لیے اِس کے دائرے سے آگے بڑھنے کی ضرورت ہے ہمیں ایک تیسری چیز درکار ہے جس کے ذریعے سے دو تصوّرات کی ترکیب عمل میں آ سکے۔ یہ تیسری چیز جو کُل ترکیبی تصدیقات کے قائم کرنے کا ذریعہ ہے کیا ہے؟ یہ وہ عام ادراک ہے جس میں ہمارے کُل

ادراکات شامل ہیں یعنی داخلی حس اور اُس کی بدیہی صورت جسے زمانہ کہتے ہیں۔ ادراکات کی ترکیب تخیل پر لیکن ان کی ترکیبی وحدت (جو تصدیق کے لیے درکار ہی) وحدتِ تعقل پر مبنی ہو۔ اسی کے اندر ترکیبی تصدیقات کا امکان اور چونکہ مذکورۂ بالا تینوں چیزیں بدیہی ادراکات کے ماخذ ہیں اس لیے بدیہی ترکیبی تصدیقات کا امکان بھی تلاش کرنا چاہیے۔ بلکہ جب ہمیں معروضات کا ایسا علم حاصل کرنا ہو جو محض ترکیب ادراکات پر مبنی ہو تو بدیہی ترکیبی تصدیقات لازمی طور پر وجود میں آئیں گی۔

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارا علم معروضی حقیقت رکھتا ہو یعنی ایک معروض پر عاید کیا جائے اور اُس کے ذریعے سے معنویت اور اہمیت حاصل کرے تو یہ معروض ہمیں کسی طرح دیا ہوا ہونا چاہیے۔ بغیر اس کے تصورات مشمول سے خالی ہوں گے۔ ہم ان کے ذریعے سے خیال تو کریں گے مگر اس خیال سے ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہوگا بلکہ محض ادراکات کا ایک طلسم بن جائے گا۔ کسی معروض کا دیا جانا، اگر اُس سے مراد بالواسطہ نہیں بلکہ بلاواسطہ مشاہدے میں آنا ہو، حقیقت میں اس کے تصور کو تجربے پر (خواہ وہ حقیقی تجربہ ہو یا امکانی) عاید کرنے کا نام ہی۔ خود زمان و مکان اگرچہ وہ تجربی عناصر سے پوری طرح پاک ہیں اور بالکل بدیہی طور پر ادراک کیے جاتے ہیں کوئی معروضی استناد کوئی معنویت اور اہمیت نہ رکھتے اگر ان کا

وجوبی استعمال معروضاتِ تجربہ پر نہ دکھایا جاتا۔ اُن کا ادراک
محض ایک خاکہ ہے اور وہ محاکاتی تخیّل پر مبنی ہے جو معروضاتِ
تجربہ سے مدد لیتا ہے۔ بغیر اِن معروضات کے زمان ومکان
کوئی اہمیت اور حقیقت نہ رکھتے۔ یہی بات بلا تفریق کُل تصوّرات
کے متعلق کہی جاسکتی ہے۔

غرض تجربے کا امکان وہ چیز ہے جو ہماری کُل بدیہی معلومات
میں معروضی حقیقت پیدا کرتا ہے۔ تجربے کی بنیاد مظاہر کی ترکیبی
وحدت پر قائم ہے یعنی عام معروضات مظاہر کی تصوّری ترکیب
پر جس کے بغیر وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا بلکہ محض بے سروپا
حسّی ادراکات کی، جن میں کسی متحد (امکانی) شعور کے قواعد
کے مطابق کوئی ربط نہ پایا جاتا اور انھیں تعقّل کی قبل تجربی وجوبی
وحدت سے کوئی مناسبت نہ ہوتی۔ پس تجربے کی بنیاد بعض
بدیہی صوری اصولوں پر ہے یعنی ترکیبِ مظاہر کی وحدت کے
عام قواعد پر جن کی معروضی حقیقت بحیثیت لازمی شرائط کے
ہمیشہ تجربے میں بلکہ اُس کے امکان میں دکھائی جاسکتی ہے۔ بغیر
اِس علاقے کے بدیہی ترکیبی قضایا قطعاً ناممکن ہیں اس لیے کہ
وہ اُس تیسرے جزو یعنی معروض سے خالی ہیں جس کے ذریعے
سے اُن کے تصوّر کی ترکیبی وحدت کو معروضی حقیقت حاصل
ہوتی ہے۔

اِس میں شک نہیں کہ ہم مکان یا اُن اشکال کے متعلق
جو تخلیقی تخیّل اس میں کھینچتا ہے بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت

ہیں بہت کچھ معلومات رکھتے ہیں جن کے لیے کسی تجربے کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ معلومات کوئی معنی نہ رکھتے بلکہ محض من گھڑت ہوتے، اگر مکانِ مظاہر یعنی خارجی تجربے کے مواد کے تعین کی حیثیت سے نہ دیکھا جاتا۔ اس لیے یہ خالص بدیہی تصدیقات ہیں، اگرچہ بالواسطہ، امکانی تجربے پر بلکہ خود تجربے کے امکان پر عاید ہوتی ہیں اور صرف اسی پر ان کی ترکیب کی معروضی حقیقت مبنی ہے۔ چونکہ تجربہ، بحیثیت امکانی تجربی ترکیب کے، وہ واحد طریقِ علم ہے، جس سے دوسری اقسام ترکیب کو حقیقت حاصل ہوتی ہے اس لیے وہ بدیہی علم کی حیثیت سے صرف اس بنا پر حقیقت (معروض سے مطابقت) رکھتا ہے کہ اس کے اندر سوا اس چیز کے جو تجربے کی عام ترکیبی وحدت کے لیے ضروری ہے اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔

پس کل ترکیبی تصدیقات کا اصل اصول یہ ہے۔ ہر معروض موادِ مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کی ان شرائط کا پابند ہے جو امکانی تجربے کے لیے لازمی ہیں۔

اس طرح بدیہی ترکیبی تصدیقات ممکن قرار پاتی ہیں جب ہم بدیہی مشاہدے کی صوری شرائط یعنی ترکیبِ تخیل اور ایک قبل تجربی تعقل کے اندر اس کی وجوبی وحدت کو عام امکانی تجربی علم پر عاید کریں اور یہ کہیں کہ عام تجربے کے امکان کی شرائط معروضات تجربہ کے امکان کی شرائط بھی ہیں اس لیے وہ ایک بدیہی ترکیبی تصدیق میں معروضی استناد رکھتی ہیں۔

عقل محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(تیسری فصل)

اس کے کل ترکیبی بنیادی قضایا کے نظام کا تصوّر

بنیادی قضایا جہاں کہیں بھی پائے جائیں انھیں فہم محض کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔ یہ قوت نہ صرف واقعی تجربے کے قواعد کا مخزن ہے بلکہ ان بنیادی قضایا کا بھی ماخذ ہے جن کی رو سے کل چیزوں کو (جو ہمارے تجربے کی معروض ہو سکتی ہیں) لازمی طور پر مقررہ قواعد کے ماتحت ہونا چاہیے کیونکہ اِن کے بغیر مظاہر سے معروضات کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ خود قوانینِ فطرت میں اگر ہم انھیں عقل کے تجربی استعمال کے بنیادی قضایا کی حیثیت سے دیکھیں، وجوب کی شان پائی جاتی ہے یعنی کم سے کم یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے تعیّن کی بنا اِن چیزوں پر ہے جو تجربے سے مقدم اور بدیہی استناد رکھتی ہیں۔ لیکن کل قوانینِ فطرت بلا تفریق عقل کے بلند تر بنیادی قضایا کے ماتحت ہوتے ہیں اور اُن کا کام صرف یہ ہے کہ اِن قضایا کو مظاہر کی مخصوص صورتوں پر عاید کریں۔ پس وہ تصور جو قواعد کی عام شرائط اور تعینات پر مشتمل ہے انھیں عقلی قضایا میں پایا جاتا ہے۔ تجربہ تو صرف وہ صورت واقعات پیش کر دیتا ہے جو کسی قاعدے کے تحت میں آتی ہے۔

اِس بات کا کوئی خطرہ نہیں ہو سکتا کہ محض تجربی قضایا فہم محض کے قضایا، یا فہمی قضایا تجربی قضایا سمجھ لیے جائیں گے۔ کیونکہ فہمی قضیئے میں تصوّر کے لحاظ سے جو وجوب پایا جاتا ہے وہ تجربی قضیئے میں، خواہ اِس کا استناد کتنا ہی عام کیوں نہ ہو، کبھی نہیں ہوتا۔ دونوں کا فرق آسانی سے نظر آجاتا ہے۔ اِس لیے اس خلطِ مبحث سے بچنا کچھ مشکل نہیں۔ بعض خالص بدیہی قضایا ایسے بھی ہیں جو فہم محض سے مخصوص نہیں سمجھے جاسکتے اِس لیے کہ وہ خالص تصوّرات سے نہیں بلکہ خالص مشاہدات سے (اگرچہ قوّتِ فہم کے ذریعے سے) اخذ کیے جاتے ہیں اور قوّتِ فہم صرف تصوّرات کی قوّت ہے۔ یہ قضایا ریاضی میں پائے جاتے ہیں لیکن اُن کا تجربے پر عاید کرنا یعنی اُن کا معروضی استناد، بلکہ خود اِس قِسم کے بدیہی ترکیبی قضایا کا امکان (یعنی اُن کا استخراج) سراسر فہم محض پر موقوف ہے۔

اِس لیے ہم اپنے بنیادی قضایا میں ریاضی کے قضایا کو تو نہیں البتّہ اُن قضایا کو ضرور شمار کریں گے جن پر قوانینِ ریاضی کا امکان اور اُن کا بدیہی معروضی استناد موقوف ہے اور جنھیں ان قوانین کا اصل اُصول سمجھنا چاہیے۔ اِن میں مشاہدے سے تصوّر کی طرف نہیں بلکہ تصوّر سے مشاہدے کی طرف قدم بڑھایا جاتا ہے۔ خالص فہمی تصوّرات کو امکانی تجربے پر عاید کرنے میں اُن کی ترکیب کا استعمال دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو ریاضیاتی دوسرا طبیعیاتی۔ اِس لیے کہ یہ ترکیب کچھ تو ایک عام

مظہر کے مشاہدے سے اور کچھ اُس کے وجود سے تعلّق رکھتی ہو۔ مشاہدات کی بدیہی شرائط تو امکانی تجربے کے لیے قطعاً وجوبی ہیں لیکن تجربی معروضات مشاہدہ کے وجود کی شرائط بجائے خود محض اتفاقی ہیں۔ اس لیے ریاضیاتی استعمال کے قضایا تو قطعاً وجوبی اور یقینی ہوتے ہیں لیکن طبیعیاتی استعمال کے قضایا کی بدیہی وجوبیت تجربے اور تجربی خیال کی شرط کی پابند ہو یعنی محض بالواسطہ ہو اور ان میں اوّل الذکر کی سی بلا واسطہ یقینیت نہیں پائی جاتی (اگرچہ اس سے اُن کی اس یقینیت میں جو تجربے سے متعلّق ہو کوئی خلل نہیں پڑتا)۔ یہ فرق نظامِ قضایا کی بحث کے خاتمے پر زیادہ واضح ہو جائے گا۔

مقولات کا نقشہ خود بخود بنیادی قضایا کے نقشے پر دلالت کرتا ہو اس لیے کہ وہ انھیں مقولات کے معروضی استعمال کے قواعد ہیں۔ چنانچہ فہم محض کے کُل بنیادی قضایا کی چار قسمیں ہیں۔

(۱)
مشاہدے کے علومِ متعارفہ

(۲)
حسّی ادراک کی بدیہی توقّعات

(۳)
تجربے کے قیاسات

(۴)
عام تجربی خیال کے اصولِ موضوعہ

ان ناموں کا انتخاب میں نے بہت احتیاط سے کیا ہو تاکہ ان بنیادی قضایا کی یقینیت اور ان کے استعمال میں جو فرق ہو اُس کی طرف اشارہ کر دوں۔ آگے چل کر یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ کمّیت اور

کیفیت کے مقولات ہیں (آخر الذکر ہیں محض صورت کے لحاظ سے) جہاں تک یقینیت اور مظاہر کے بدیہی تعیّن کا سوال ہے ان کے بنیادی قضایا یقینیہ مقولات کے قضایا سے نمایاں فرق رکھتے ہیں۔ یقینیت تو سبھی میں ہے لیکن پہلی دو اقسام کی یقینیت وجدانی ہے اور بقیہ دو اقسام کی منطقی۔ میں اوّل الذکر کو ریاضیاتی اور آخر الذکر کو طبیعیاتی قضایا کہوں گا۔ لیکن یہ ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں اوّل الذکر سے علم ریاضی کے اور آخر الذکر سے علوم طبیعی کے قضایا مُراد نہیں ہیں بلکہ صرف فہم محض کے قضایا۔ جہاں تک وہ داخلی حس سے تعلق رکھتے ہیں (بلا تفریق ان ادراکات کے جو اُن کے اندر دیے ہوئے ہوں) جن پر کُل مذکورۂ بالا قضایا کا امکان منحصر ہے یعنی میں نے ان کے یہ نام ان کے مشمول کے لحاظ سے نہیں بلکہ ان کے استعمال کے لحاظ سے رکھے ہیں۔ اب میں ان پر اسی ترتیب سے غور کروں گا جس طرح یہ مذکورۂ بالا نقشے میں دکھائے گئے ہیں۔

---

[۱] ربط دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو اشتمال دوسرے التزام۔ اشتمال اُن مفروضات کی ترکیب کا نام ہے جن میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہوتا مثلاً دو مثلث جن میں ایک مربع تقسیم کیا جاتا ہے بجائے خود ایک دوسرے سے کوئی لازمی تعلق نہیں رکھتے۔ متحد النوع اجزا کی ہر ترکیب جس پر ریاضی کے نقطۂ نظر سے غور کیا جا سکتا ہے اسی قسم کی ہوتی ہے (اس ترکیب کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک جمع دوسرے وفاق۔ اوّل الذکر مقادیر ممتدہ اور آخر الذکر مقادیر شدیدہ سے تعلق رکھتی ہے)۔ التزام اُن مفروضات کی ترکیب ہے جو ایک دوسرے سے لازمی تعلق رکھتے ہیں مثلاً عرض جوہر سے یا معلول علّت سے اور یہ مختلف النوع

بقیہ صفحہ آئندہ

(۱)

مشاہدے کے علوم متعارفہ

اُن کا اصل اُصول یہ ہے :- کُل مشاہدات لمتناویہ مدیدہ ہیں۔

ثبوت

کُل مظاہر صورت کے لحاظ سے ایک زمانی اور مکانی مشاہدے پر مشتمل ہوتے ہیں جو اُن سب کی بدیہی بنیاد ہے پس اُن کا ادراک یا تجربی شعور صرف موادِ مشاہدہ کے اُس عملِ ترکیب سے ہو سکتا ہے جس کے ذریعے سے ایک معینّہ مکان یا زمانے کے ادراکات وجود میں آئیں یعنی متحدّ النوع ادراکات کے ربط اور اُن کی ترکیبی وحدت کے شعور سے۔ عام مشاہدے کے متحدّ النوع مواد کا یہ شعور جو معروض کے ادراک کی شرط ہے وہی چیز ہے جسے ہم مقولۂ کمیّت کہتے ہیں۔ پس کسی معروض کا بحیثیت مظہر حسّی ادراک بھی ویسے ہوئے حسّی مشاہدے کے مواد کی اس ترکیبی وحدت کے ذریعے سے ممکن ہے جس کے ذریعے سے متحدّ النوع مواد کے ربط کی وحدت تصورِ کمیّت میں خیال کی جاتی ہے۔

بقیہ حاشیہ ماسبق

ہونے کے باوجود بدیہی طور پر مربوط خیال کیے جاتے ہیں ان کے ربط کو میں طبیعیاتی کہتا ہوں اس لیے کہ وہ موادِ ادراک کے وجود کا نام ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہو سکتی ہیں، طبیعی یعنی مظاہر کا باہمی ربط اور مابعد الطبیعی یعنی ان سادہ ربط جو بدیہی قوّتِ علم میں ہوتا ہے۔

یعنی کُل مظاہر امتداد رکھنے والے مقادیر یا مقادیرِ مدیدہ ہیں اس لیے کہ وہ مشاہدات کی حیثیت سے مکان یا زمانے میں اسی ترتیب کے ذریعے سے ادراک کیے جاتے ہیں جس کے ذریعے سے خود مکان و زمان کا تعیّن ہوتا ہے۔

مدید مقدار وہ ہے جس میں اجزا کا ادراک کل کے ادراک کو ممکن بناتا ہے (یعنی لازمی طور پر اُس سے پہلے واقع ہوتا ہے) میں کسی خط کا خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو، تصوّر نہیں کر سکتا جب تک کہ اُسے اپنے ذہن میں نہ کھینچوں یعنی ایک نقطے سے شروع کر کے یکے بعد دیگرے کُل اجزا کو وجود میں نہ لاؤں اور اس طرح اس مشاہدے کو ذہن میں نہ قائم کروں۔ یہی حال ہر زمانے کا ہے خواہ وہ کتنا ہی مختصر ہو۔ یہاں میں ایک لمحے کے بعد دوسرے لمحے کا تصوّر کرتا ہوں اور اس طرح اجزائے زمانہ کو جوڑنے سے ایک متعیّنہ مقدار زمانہ کا تصوّر پیدا ہوتا ہے۔ کُل مظاہر میں جتنا حصّہ صرف مشاہدے کا ہوتا ہے وہ یا تو مکان ہوتا ہے یا زمانہ اس لیے ہر مظہر بحیثیت مشاہدے کے ایک مقدار مدید ہے کیونکہ وہ صرف اجزا کی توالی اور ترکیب (یعنی انھیں یکے بعد دیگرے جوڑنے) سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ کل مظاہر مجموعوں (یعنی پہلے سے دیے ہوئے اجزا کی مجموعی مقداروں) کی حیثیت سے مشاہدہ کیے جاتے ہیں۔ یہ صورت ہر قسم کی مقادیر کی نہیں ہے بلکہ صرف اُن کی جن کا ہم مقادیر مدیدہ کی حیثیت سے تصوّر اور ادراک کرتے ہیں۔

توالی اور ترکیب کے اسی عمل پر، جو تخلیقی تخیّل اشکال کے بنانے

میں مدد دیتے ہیں، ریاضیاتِ امتداد (ہندسہ) اور اُس کے علوم متعارفہ کی بنیاد قائم ہی جو حسّی مشاہدے کی اُن بدیہی شرائط کو ظاہر کرتے ہیں جن کے بغیر خارجی مظہر کے ایک خالص تصوّر کا خاکہ وجود میں نہیں آسکتا مثلاً "دو نقطوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خط مستقیم ہو سکتا ہی"، "دو خطوطِ مستقیم کسی مکان کا احاطہ نہیں کر سکتے"، وغیرہ وغیرہ۔ یہ علومِ متعارفہ صرف مقادیر سے بحیثیت مقادیر کے تعلق رکھتے ہیں۔

اب رہی مقدار کی دوسری حیثیت یعنی اس سوال کا جواب کہ فلاں چیز کتنی بڑی ہی اگرچہ اس کے متعلق مختلف قضایا موجود ہیں جو ترکیبی اور بلا واسطہ یقینی ہیں لیکن اِن میں سے کوئی فہم محض کے علوم متعارفہ نہیں کہے جا سکتے۔ اس قسم کے قضایا کہ "مساوی مقادیر میں مساوی اضافہ یا کمی کرنے سے وہ بدستور مساوی رہتی ہیں"، تحلیلی قضایا ہیں۔ اس لیے کہ ہمیں ان مقداروں کے تصوّری اتحاد کا بلا واسطہ شعور ہوتا ہی مگر علومِ متعارفہ کے لیے یہ شرط ہی کہ وہ ترکیبی قضایا ہوں۔ بہ خلاف اس کے اعداد کے باہمی علاقے کے متعلق جو قضایا ہیں وہ ترکیبی تو ہیں مگر ہندسے کے قضایا کی طرح کلّی نہیں ہیں۔ اسی لیے یہ علومِ متعارفہ نہیں بلکہ اعداد کے ضابطے کہلاتے ہیں۔ مثلاً ۷ + ۵ = ۱۲ کوئی تحلیلی قضیّہ نہیں ہی اس لیے کہ نہ تو ہم ۷ کے تصوّر میں نہ ۵ کے تصوّر میں اور نہ اِن دونوں کے مجموعے کے تصوّر میں ۱۲ کا عدد خیال کرتے ہیں (اب رہا یہ کہ ان دونوں کے مجموعے میں ہمیں ۱۲ کے عدد کا تصوّر کرنا چاہیے یہ ایک دوسری چیز ہی۔ اس لیے کہ تحلیلی قضیّے میں تو سوال صرف یہ ہی کہ آیا میں واقعی موضوع کے

تصور میں محمول کا تصور خیال کرتا ہوں یا نہیں) ۔ لیکن ترکیبی قضیہ ہونے
کے باوجود یہ محض ایک منفرد قضیہ ہے۔ جہاں تک کہ صرف متحد النوع
ادراکات (اکائیوں) کی ترکیب کا تعلق ہے یہ ترکیب صرف ایک ہی
طریقے سے وقوع میں آسکتی ہے اگرچہ اس کے بعد ان اعداد کا استعمال
کُلّی حیثیت قائم کر لیتا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں "تین خطوط سے جن
میں سے دو مل کر تیسرے سے بڑے ہوں، ایک مثلث کھینچا جا سکتا ہے"
تو میرے سامنے صرف تخلیقی تخیل کا وظیفہ ہے جو مختلف چھوٹے یا بڑے
خطوط سے مختلف زاویوں کے مثلث کھینچ سکتا ہے۔ لیکن ۷ کا عدد
صرف ایک ہی طریقے سے وجود میں آسکتا ہے اور اسی طرح ۱۲ کا عدد
بھی جو ۷ اور ۵ کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کے قضایا کو ہم
علوم متعارفہ نہیں کہہ سکتے (ورنہ علوم متعارفہ کی کوئی انتہا ہی نہ
رہے گی) بلکہ اعداد کے ضابطے کہیں گے۔

یہ قبل تجربی ریاضیاتی قضیہ ہمارے بدیہی علم کو بہت وسیع کر دیتا ہے
اس لیے کہ صرف اسی کی بدولت خالص ریاضی اپنی پوری صحت کے
ساتھ معروضات تجربہ پر عاید کی جا سکتی ہے اور یہ چیز بغیر اس قضیے
کے خود بخود واضح نہیں ہوتی بلکہ اس میں اکثر تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔
مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں۔ تجربی مشاہدہ صرف خالص مشاہدے
(زمان و مکان) کے ذریعے سے ممکن ہے۔ پس ہندسے میں جو کچھ
خالص مشاہدے کے متعلق کہا جاتا ہے وہ تجربی مشاہدے پر بھی بے چون
و چرا صادق آتا ہے اور یہ اعتراض کہ حسّی معروضات تشکیل مکان کے
قواعد (مثلاً خطوط یا زاویا کی لامتناہی تقسیم پذیری) کے مطابق نہیں ہو سکتے

ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ اعتراض تسلیم کر لیا جائے تو مکان اور اسی کے ساتھ کُل علم ریاضی کا معروضی استناد جاتا رہتا ہے۔ اور اسے مظاہر پر عاید کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ یہ صورت مشاہدہ یعنی اجزائے مکان و زمان کی ترکیب ہی ہے جس کے ذریعے سے مظہر کا ادراک یعنی خارجی تجربہ یا معروضات کا علم حاصل ہو سکتا ہے اور جو کچھ ریاضی میں اوّل الذکر کے خالص استعمال کے متعلق ثابت کیا جاتا ہے وہ لازمی طور پر آخرالذکر پر بھی عاید ہوتا ہے۔ جو اعتراضات اس پر کیے جاتے ہیں وہ راہ سے بھٹکی ہوئی عقل کی حیلہ سازیاں ہیں جو بے جا طور پر حسّی معروضات کو ہماری حس کی صوری شرط سے آزاد کرنا چاہتی ہے اور ان چیزوں کو جو صرف مظاہر ہیں عقل میں دی ہوئی اشیائے حقیقی سمجھتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً ہم اُن کے متعلق بدیہی طور پر کچھ بھی معلوم نہ کر سکتے۔ یہاں تک کہ مکان کے خالص تصوّرات کے ذریعے سے بھی کوئی ترکیبی علم حاصل نہ کر سکتے اور خود علم ہندسہ، جو ان تصوّرات کا تعیّن کرتا ہے، بے بنیاد قرار پاتا۔

(۲)
ادراک کی بدیہی توقّعات

ان کا اصل اصول یہ ہے:- کُل مظاہر میں وہ اثبات جو حسّی ادراک کا معروض ہوتا ہے ایک مقدارِ شدید یعنی ایک درجہ رکھتا ہے۔

ثبوت

ادراک تجربی شعور کا نام ہے اور اُس میں حسّی ادراک بھی شامل ہے۔

مظاہر بحیثیت معروضاتِ ادراک کے زمان و مکان کی طرح خالص (محض صوری) مشاہدات نہیں ہیں (اس لیے کہ زمان و مکان بجائے خود تجربی ادراک میں نہیں آسکتے)۔ یعنی مظاہر میں علاوہ مشاہدے کے کسی معروض کا مادّہ بھی شامل ہوتا ہے (جس کے ذریعے سے کوئی چیز مکان میں یا زمانے میں موجود ہونے کا ادراک کیا جاتا ہے) حسّی ادراکات کا یہ اثبات محض ایک داخلی ادراک ہے جس سے صرف موضوع کے متاثر ہونے کا شعور ہوتا ہے اور یہ تاثیر ایک معروض کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ تجربی شعور سے خالص شعور تک تغیّر کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں جن میں موادِ ادراک کم ہوتے ہوتے بالکل معدوم ہوجاتا ہے۔ اسی طرح حسّی ادراک کے ظہورِ مقدار کی ترکیب اس خالص مشاہدے یعنی صفر سے شروع ہوکر بتدریج بڑھتے بڑھتے معیّنہ مقدار تک پہنچتی ہے۔ چونکہ حس بجائے خود کوئی معروضی ادراک نہیں ہے اور اُس میں زمان و مکان کا مشاہدہ نہیں پایا جاتا اس لیے اس میں کوئی مقدارِ ممتد نہیں ہوتی مگر وہ بھی ایک مقدار ضرور رکھتی ہے (یعنی وہ تدریجی ادراک جو ایک خاص زمانے میں صفر سے شروع ہوکر ایک معیّنہ درجے تک پہنچتا ہے) جسے ہم مقدارِ شدید کہتے ہیں۔ اس کے مقابل حسّی ادراک کے کُل معروضات میں بھی ایک مقدار شدید یعنی حواس کو متاثر کرنے کا ایک درجہ ماننا پڑتا ہے۔

ہم اُن کُل معلومات کو جن سے تجربی علم کے لوازم بدیہی طور پر پہچانے اور متعیّن کیے جاسکتے ہیں، بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں اور یقیناً اپیکورس نے "پیش خیالی" کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال

کی تھی لیکن چونکہ مظاہر میں ایک چیز ایسی ہے جو بدیہی طور پر ہرگز معلوم نہیں کی جا سکتی اور جو دراصل تجربی اور بدیہی علم میں مابہ الامتیاز ہے یعنی حسّی ادراک (بحیثیت موادِ ادراک کے) اس لیے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کے متعلّق کوئی بدیہی توقع قائم نہیں کی جا سکتی البتّہ زمان و مکان کے خالص تعیّنات کو بلحاظ تشکل و مقدار مظاہر کی بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ وُہ اُن چیزوں کا جو تجربے میں دی جاتی ہیں بدیہی ادراک کرتے ہیں لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ ہر حسّی ادراک میں بحیثیت ایک عام ادراک کے (بغیر اس کے کہ کوئی خاص ادراک دیا ہوا ہو) ایک جُزو ایسا پایا جاتا ہے جو بدیہی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے تو اسے بدیہی توقع کی ایک مستثنیٰ صورت سمجھنا چاہیے۔ یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ تجربے کے اُس جُزو کے متعلّق، جو اُس کے مادّے سے تعلّق رکھتا ہے اور صرف تجربے ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے پہلے سے کوئی اندازہ کیا جائے مگر حقیقت میں ہوتا یہی ہے۔

وُہ ادراک جو حِس کے ذریعے سے کیا جائے ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے (یہاں مختلف ادراکات کی توالی کا ذکر نہیں ہے)۔ پس بحیثیت مظہر کے اُس حصّے کے جس کا ادراک کوئی متوالی ترکیب نہیں ہے کہ اُس میں اجزا کے ادراک سے کُل کا ادراک کیا جاتا ہے وہ کوئی مقدارِ ممتد نہیں رکھتا۔ اگر اُس لمحے میں حسّی ادراک معدوم ہو جائے تو وُہ بالکل خالی یعنی صفر کے برابر رہ جائے گا۔ تجربی مشاہدے میں حسّی ادراک کے وجود کا مدِّ مقابل اثبات اور اُس

کے عدم کی ضدِ مقابل نفی ہوتی ہے۔ ہر حسّی ادراک تخفیف پذیر ہوتا ہے۔ یعنی رفتہ رفتہ کم ہوتے ہوتے معدوم ہو سکتا ہے یعنی مظہر کے اثبات اور نفی کے بیچ میں درمیانی حسّی ادراکات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جن میں آپس میں اس سے کم فرق ہوتا ہے جتنا کہ کسی ایک درجۂ ادراک اور صفر یا نفی میں ہوتا ہے یعنی مظہر میں اثبات کا ہمیشہ ایک درجہ ہوتا ہے جو ادراک میں محسوس نہیں ہوتا اس لیے کہ حسّی ادراک ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے، اس میں یہ نہیں ہوتا کہ مختلف ادراکات کی متوالی ترکیب کے ذریعے سے اجزا کے ادراک سے کل کا ادراک کیا جائے۔ پس اس میں ایک مقدار تو ہوتی ہے مگر مقدارِ مدید نہیں ہوتی۔ ہم اس مقدار کو جس کا حسّی ادراک وحدت کی حیثیت سے کیا جاتا ہے اور جس کی کثرت کا تصور صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ وہ تدریجی تخفیف سے نفی کے قریب ہو جائے، مقدارِ شدید کہتے ہیں۔ پس ہر مظہر میں اثبات ایک مقدارِ شدید یعنی درجہ رکھتا ہے۔ جب اس اثبات کو (حسّی ادراک کی یا مظہر کے کسی اور اثبات مثلاً تغیر کی) علّت قرار دیا جائے تو درجۂ اثبات بحیثیت علّت کے اثر کہلاتا ہے مثلاً اثرِ ثقل۔ اسی وجہ سے کہ درجہ صرف ایک مقدار کو ظاہر کرتا ہے جس کا ادراک توالی کے ذریعے سے نہیں بلکہ ایک ہی لمحے میں ہوتا ہے۔ اس چیز کی طرف ہم نے بہ سبیل تذکرہ صرف اشارہ کر دیا ہے اس لیے کہ فی الحال ہمیں علّیت سے بحث نہیں کرنی ہے۔ پس ہر حسّی ادراک یعنی ہر مظہر کا اثبات خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو ایک درجہ یا مقدارِ شدید رکھتا ہے۔

جس میں مزید تخفیف کی جا سکتی ہے۔ اور اس اثبات اور نفی کا خفیف ترا مکانی ادراکات کا ایک سلسلہ واقع ہے۔ ہر رنگ مثلاً سُرخی کا ایک درجہ ہوتا ہے جو کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو کبھی خفیف ترین نہیں کہا جا سکتا۔ یہی حال حرارت، وزن وغیرہ غرض ہر چیز کا ہے۔

مقادیر کی وہ صفت جس کی بنا پر اُن کا کوئی جز خفیف ترین جزو (جزو خورد) نہیں کہا جا سکتا تسلسل کہلاتی ہے۔ مکان و زمان مسلسل مقادیر ہیں اس لیے کہ ہم اُن کے اجزا کو صرف اسی طرح الگ کر سکتے ہیں کہ انھیں حدود (نقاط یا لمحات) سے محصور کر دیں یعنی اُن کا ہر جُز بجائے خود ایک مکان یا ایک زمانہ ہوتا ہے۔ مکان صرف مکانوں پر اور زمانہ صرف زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ نقاط اور لمحات محض حدود یعنی اُن کی حد بندی کے مقامات ہیں۔ لیکن اِن مقامات کے لیے مشاہدات کا ہونا ضروری ہے جن کی وہ حد بندی یا تعیّن کرتے ہوں۔ محض مقامات بہ حیثیت اِن اجزا کے جن کا زمان و مکان سے پہلے دیا ہونا ممکن ہے، مل کر زمان و مکان نہیں بنا سکتے۔ اس قسم کی مقادیر کو ہم مقادیرِ رواں بھی کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ (تخلیقی تخیّل کی) وہ ترکیب جس سے یہ ظہور میں آتے ہیں ایک عمل ہے جو زمانے میں واقع ہوتا ہے اور زمانے کا تسلسل خاص طور پر روانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پس کُل مظاہر مسلسل مقادیر ہیں، مشاہدے کے اعتبار سے مقادیرِ ممتدہ اور ادراک (حسّی ادراک یعنی اثبات) کے اعتبار سے

مقادیرِ شدیدہ۔ جب موادِ مظہر کی ترکیب غیر مسلسل ہو تو وہ اصل میں (ایک مظہر یا ایک مقدار نہیں بلکہ) بہت سے مظاہر کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک ہی تخلیقی ترکیب کو جاری رکھنے سے نہیں بلکہ ترکیب کے عمل کو بار بار دہرانے سے ظہور میں آتا ہے۔ اگر میں سولہ آنے کو ایک مقدار زر کہوں تو یہ اس صورت میں صحیح ہے جب اس سے مراد چاندی کا وہ سکہ ہو جسے روپیہ کہتے ہیں۔ یہ بے شک ایک مسلسل مقدار ہے جس کا کوئی جز خفیف ترین نہیں ہے بلکہ ہر جزو سے ایک سکہ بن سکتا ہے اور اسی طرح اس جزو کے ہر جزو سے بھی۔ لیکن جب سولہ آنے سے مراد سولہ علیحدہ علیحدہ سکے یعنی اکنیاں ہوں تو اس کے لیے مقدار کا لفظ استعمال کرنا غلط ہے بلکہ اس کو سکوں کا ایک مجموعہ کہنا چاہیے۔ چونکہ عدد اکائیوں سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لیے مظہر بحیثیت اکائی کے ہمیشہ مقدارِ مسلسل ہوتا ہے۔

چونکہ کل مظاہر خواہ انھیں مقادیرِ مدیدہ کی حیثیت سے دیکھا جائے یا مقادیرِ شدیدہ کی حیثیت سے، مقادیرِ مسلسل ہیں اس لیے یہ قضیہ کہ ہر تغیر (یعنی شے کا ایک حالت سے دوسری حالت اختیار کرنا) مسلسل ہوتا ہے یہاں ریاضیاتی یقینیت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا تھا اگر تغیر کی علت کا مسئلہ قبل تجربی فلسفے کی حدود سے باہر اور تجربی اصولوں پر موقوف نہ ہوتا۔ یہ بات کہ ایک ایسی علت کا وجود ہے جو اشیا کی حالت میں تغیر پیدا کرتی ہے یعنی انھیں ایک مقررہ حالت سے بالکل مختلف حالت میں لے آتی ہے عقل بدیہی

طور پر دریافت نہیں کر سکتی - اس کی وجہ اصل میں یہ نہیں ہے کہ وہ اس کے امکان کو نہیں سمجھ سکتی (اس لیے کہ امکان تو اور بھی کئی بدیہی معلومات کا ہماری سمجھ میں نہیں آتا) بلکہ یہ ہے کہ تغیّرِ مظاہر کے تعیّنات سے تعلّق رکھتا ہے جو صرف تجربے ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں درآں حالیکہ اس کی علّت غیر متغیّر ہوتی ہے - چونکہ یہاں ہم سوا امکانی تجربے کے خالص بنیادی تصورات کے اور کسی چیز سے کام نہیں لے سکتے اور یہ تصوّرات تجربی اجزا سے بالکل پاک ہوتے ہیں - اس لیے ہمیں عام طبیعیّات میں، جو چند بنیادی تصوّرات پر مبنی ہے دخل نہیں دینا چاہیے ورنہ ہمارے نظام کی وحدت میں خلل واقع ہوگا -

تاہم ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں جن سے ہمارے اس قضیّے کی اہمیّت ثابت ہو سکتی ہے ایک طرف حِسّی ادراکات کے متعلق بدیہی توقعات قائم کرنے میں اور دوسری طرف اُن غلط نتائج کا سدِ باب کرنے میں جو عدمِ ادراک سے اخذ کیے جا سکتے ہیں - جب یہ ثابت ہو گیا کہ ادراک کا ہر اثبات ایک درجہ رکھتا ہے اور اُس کے اور نفی کے درمیان خفیف تر درجات کا ایک نامحدود سلسلہ ہوتا ہے یعنی ہر حِس میں لازمی طور پر انفعالیتِ حِس کا ایک مقرّرہ درجہ ہوتا ہے، تو پھر کسی ایسے حِسّی ادراک یا تجربے کا امکان باقی نہیں رہتا جس میں بالواسطہ یا بلا واسطہ (استدلال کے کسی ہیر پھیر سے بھی) اثباتِ مظہر کا بالکل معدوم ہونا ثابت کیا جا سکے - پس تجربے سے کبھی خلائے مکانی یا خلائے زمانی کا ثبوت نہیں

دیا جا سکتا۔ اس لیے کہ نہ تو حسّی مشاہدے میں اثبات کے
بالکل معدوم ہونے کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور نہ کسی ایک مظہر
کے مدارجِ اثبات کے فرق سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے۔ باوجود
اس کے کہ کسی خاص مکان یا زمانے کا مشاہدہ سراسر مثبت ہوتا ہے
یعنی اس کے کسی جزو میں خلا نہیں ہوتا پھر بھی چونکہ ہر اثبات
ایک درجہ رکھتا ہے جو مظہر کی مقدارِ مدید کے ایک حالت پر قائم
رہتے ہوئے، بتدریج کم ہو کر صفر (خلا) تک پہنچ سکتا ہے اس لیے
یہ ماننا پڑے گا کہ زمان و مکان کے پُر ہونے کے بے شمار مختلف
درجے ہوتے ہیں اور مختلف مظاہر کی مقدار شدید کم و بیش ہو سکتی ہے
درآنحالیکہ مشاہدے کی مقدارِ مدید برابر ایک ہی رہے۔

ہم اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ قریب قریب سب
طبیعی مساوی حجم کی مختلف اشیا کی مقداریں (کچھ تو وزن اور کچھ
مزاحمت کی بنا پر) بہت بڑا فرق دیکھ کر بالاتفاق اس نتیجے پر
پہنچے تھے کہ یہ حجم (مظہر کی مقدارِ مدید) مختلف اشیا میں مختلف حد
تک خلا رکھتا ہے لیکن اِن حضرات میں جو زیادہ تر ریاضیات اور
حرکیات کے ماہر تھے، کسی کو یہ بات نہیں سوجھی کہ ان کا یہ نتیجہ
ایک مابعدالطبیعی مفروضے پر مبنی ہے حالانکہ ان کا دعوےٰ ہے کہ وہ
اس قسم کے مفروضات سے پرہیز کرتے ہیں یعنی انھوں نے یہ
فرض کر لیا ہے کہ جو اثبات مکان میں ہے (میں یہاں ٹھوس پن یا
ثقل کے الفاظ استعمال نہیں کروں گا اس لیے کہ وہ تجربی تصورات
ہیں) اور ہر لحاظ سے یکساں ہے اس میں صرف مقدارِ مدید یعنی

کمیت کے لحاظ سے فرق ہو سکتا ہے۔ اس مفروضے کے، جو تجربے پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ محض مابعد الطبیعی ہے، مقابلے میں ہم ایک قبل تجربی ثبوت پیش کرتے ہیں جو مختلف مکانوں کے مختلف حد تک پُر ہونے کی توجیہہ تو نہیں کر سکتا لیکن اس مفروضے کی ضرورت کو رفع کر دیتا ہے جس کی رو سے اس فرق کی توجیہہ خلائے مکانی سے کی جاتی ہے۔ ہمارے ثبوت سے کم سے کم یہ فائدہ ہے کہ ہماری عقل کو آزادی مل جاتی ہے کہ اگر طبعیات کی بحث میں اس مسئلے کے متعلق کسی مفروضے کی ضرورت پڑے تو ہم توجیہہ کی کوئی دوسری صورت اختیار کریں۔ ہمارے نظریے کے مطابق، گو مکان کے مساوی حصے مختلف اشیا سے اس طرح پُر ہو سکتے ہیں کہ ان میں کہیں خلا نہ ہو لیکن ان میں سے ہر ایک میں اثبات ایک خاص درجہ رکھتا ہے (مزاحمت یا وزن کا) جو اُن کی مقدارِ مدید کو کم کیے بغیر بتدریج کم ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم ہو کر خلا بن جائے۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز جو ایک مکان میں ساری ہو اور اُسے پُر کرتی ہو مثلاً حرارت اور اسی طرح (مظہر کا) ہر اثبات، بغیر اس مکان کے کسی حصے میں خلا پیدا کیے ہوئے، درجے کے لحاظ بے حد کم ہو جائے اور اس کے باوجود مکان کو اسی طرح پُر کرے جیسے کہ کوئی اور مظہر جو درجے میں زیادہ ہو۔

میں یہاں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ مختلف اشیا میں واقعی ثقل نوعی کے لحاظ سے اس قسم کا فرق موجود ہے بلکہ صرف فہم محض کے ایک بنیادی قضیے کی بنا پر یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے حسی ادراکات

کی ماہیت اِس توجیہہ کو ممکن بناتی ہو اور لوگوں نے غلطی سے مظہر کے اثبات کو درجے کے لحاظ سے برابر اور صرف اجزا کے اجتماع اور اُن کی مقدارِ مدید کے لحاظ سے مختلف سمجھ رکھا ہو اور وہ اپنے زعم میں یہ دعوے ایک بدیہی عقلی قضیّے کی بنا پر کرتے ہیں۔

پھر بھی ادراک کی یہ بدیہی توقع اُس محقق کے لیے جو محض تجربی طریقِ فکر کا عادی ہو اور اُس کی وجہ سے محتاط ہو گیا ہو ایک قابلِ غور چیز ہو اور اُسے اِس کے ماننے میں کوئی تامّل نہیں ہوتا ہو کہ ہماری قوّتِ فہم اثباتِ مظہر کے درجے کے متعلق اِس ترکیبی قضیّے کا یعنی حس کی تجربی کیفیّت سے قطعِ نظر کرکے اُس کے اندرونی فرق کا بدیہی طور پر اندازہ کر سکتی ہو۔ پس یہ ایک حل طلب مسئلہ ہو کہ قوّتِ فہم کیوں کر مظاہر کے متعلّق کوئی بدیہی ترکیبی توقع قائم کر سکتی ہو اور وہ بھی اُس جزو کے متعلّق جو اصل میں محض تجربی ہو یعنی حسّی ادراک سے تعلّق رکھتا ہو۔

حس کی کیفیّت ہمیشہ محض تجربی ہوتی ہو اور بدیہی طور پر بالکل ادراک نہیں کی جا سکتی (مثلاً رنگ مزہ وغیرہ) لیکن اثبات جو مطلق حسّی ادراک کو ظاہر کرتا ہو اور نفی یا صفر کی ضد ہو اصل میں صرف ایک وجود کا تصوّر ہو اور اُس سے مراد عام تجربی شعور کی ایک ترکیب کے سوا اور کچھ نہیں۔ یعنی اندرونی حسّ میں تجربی شعور صفر سے ہر اونچے درجے تک اِس طرح بڑھایا جا سکتا ہو کہ مشاہدے کی ایک ہی مقدارِ مدید (مثلاً ایک روشن سطح) اتنی حس پیدا کرتی ہو جتنی (کم روشن سطحوں کے) کئی ادراکات مل کر کرتے ہیں۔ پس

ہم مظہر کی مقدارِ ممتد سے بالکل قطعِ نظر کرنے کے بعد بھی اس حس میں جو ایک لمحے کے اندر واقع ہوتی ہے ایک متحد النوع ترکیب کا ادراک کرتے ہیں جو صفر سے لے کر تجربی شعور کے کسی خاص درجے تک بڑھائی جا سکتی ہے اس لیے حسی ادراکات تو صرف تجربے ہی میں دیے جا سکتے ہیں لیکن ان کی یہ صفت کہ وہ ایک درجہ رکھتے ہیں، بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہم عام مقادیر کے متعلق تو بدیہی طور پر صرف ایک کیفیت یعنی تسلسل لیکن کیفیات (اثبات مظاہر) کے متعلق بدیہی طور پر صرف ایک مقدارِ شدید یعنی درجے کا ہونا معلوم کر سکتے ہیں۔ اور سب باتیں تجربے کی محتاج ہیں۔

(۳)
تجربے کے قیاسات

ان کا اصل اصول یہ ہے:- تجربہ حسی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصور پر موقوف ہے۔

ثبوت

تجربہ وہ علم ہے جو حسی ادراکات کے ذریعے سے ایک معروض کا تعین کرتا ہے۔ پس وہ حسی ادراکات کی ایک ترکیب ہے جو خود ان ادراکات میں شامل نہیں ہے بلکہ موادِ ادراک کی ترکیبی وحدت کا نام ہے جو ایک ہی شعور میں پائی جائے۔ یہ حسی معروضات کے

علم یعنی تجربے (نہ کہ صرف مشاہدے یا حسّی ادراکات) کا سب سے اہم جزو ہے۔ تجربے میں ادراکات کا تعلق محض اتفاقی ہوتا ہے چنانچہ خود ان ادراکات سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے کہ اُن میں کوئی لازمی علاقہ ہے۔ تجربی مشاہدے کے مواد کے یک جا ہونے کا ہم ادراک کرتے ہیں لیکن اس میں مظاہر کا کوئی لازمی ربط جس کی بنا پر وہ زمان و مکان میں یکجا ہوتا ہو، نہیں پایا جاتا۔ چونکہ تجربہ حسّی ادراکات کے ذریعے سے معروضات کا علم ہے یعنی اس میں موادِ ادراک کے وجود کا باہمی تعلق اس طرح ادراک نہیں کیا جاتا جیسا وہ اتفاقاً زمانے میں پایا جائے بلکہ اس طرح جیسا وہ معروضی حیثیت سے زمانے میں ہے اور خود زمانے کا حسّی ادراک ہو نہیں سکتا اس لیے زمانے میں معروضات کے وجود کا تعیّن صرف اِن کے عام ربطِ زمانی یعنی صرف بدیہی تصوّراتِ ربط کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ چونکہ ان تصوّرات میں ہمیشہ وجوب پایا جاتا ہے اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تجربہ حسّی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصوّر پر مبنی ہے۔

زمانے کے تین جہات ہیں۔ دائمی ہونا۔ یکے بعد دیگرے ہونا اور ساتھ ہونا۔ اس لیے مظاہر کے علاقۂ زمانی کے تین قاعدے، جن کے مطابق ہر مظہر کا وجود وحدتِ زمانہ سے متعیّن ہو سکتا ہے۔ تجربے سے مقدم اور اس کے امکان کی شرط لازم ہوں گے۔

تینوں قیاسات کا عام بنیادی قضیہ مبنی ہے۔ اس وجوبی وحدتِ تعقّل پہ جو کل امکانی تجربی شعور (حسّی ادراک) میں ہر زمانے میں پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ ایک بدیہی شرط ہے پس یہ قضیہ مبنی ہے کل

مظاہر کی وحدتِ ترکیبی پر بہ لحاظ اُن کے علاقۂ زمانی کے۔ اس لیے کہ اصلی تعقّل کا عمل اندرونی حس (کُل ادراک کے مشمول) کی صورت یعنی موادِ شعورِ تجربی کے علاقۂ زمانی پر عاید ہوتا ہے اور اسی اصلی تعقّل میں اُس کُل مواد کو اُس کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے، متحد کرتا ہے۔ یہ بات بدیہی طور پر ظاہر ہے۔ اس کی قبل تجربی وحدت سے جس کے ماتحت وہ سب چیزیں ہیں جو میرے علم سے تعلق رکھتی ہیں یعنی میرے ادراک کا معروض بن سکتی ہیں۔ کُل ادراکات کے علاقۂ زمانی کی ترکیبی وحدت جو بدیہی طور پر متعیّن ہے، یہ قانون بناتی ہے: کُل تجربی تعینّات زمانی کا عام تعیّن زمانی کے قواعد کے ماتحت ہونا ضروری ہے اور یہ قواعد ہی ادراک کے قیاسات ہیں جن سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں۔

ان بنیادی قضایا میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ مظاہر اور ان کے تجربی مشاہدے کی ترکیب سے بحث نہیں کرتے بلکہ صرف ان کے وجود سے اور بہ لحاظ وجود ان کے باہمی علاقے سے۔ مظہر کے حسّی ادراک کا طریقہ تو بدیہی طور پر اس طرح متعیّن ہو سکتا ہے کہ اس کی ترکیب کا قاعدہ ہر تجربی مثال میں بدیہی مشاہدے کا جزو شامل کر دے یعنی اس کے ذریعے سے مظہر کو ممکن بنائے لیکن مظاہر کے وجود کا علم بدیہی طور سے حاصل نہیں کیا جا سکتا اور اگر ہم بداہتہً کسی وجود کا قیاس قائم بھی کر لیں تو اس وجود کو متعیّن نہیں کر سکتے یعنی اس چیز کو جو اس میں اور دوسرے تجربی مشاہدات میں مابہ الامتیاز ہے، پہلے سے معلوم نہیں کر سکتے۔

دونوں مذکورہ بالا بنیادی قضایا، جنھیں ہم نے اس بنا پر

ریاضیاتی قضایا کے نام سے موسوم کیا تھا کہ وہ ریاضی کو مظاہر پر عاید ہونے کی سند دیتے ہیں، صرف مظاہر کے امکان سے متعلق تھے اور اُن کا مفہوم یہ تھا کہ مظاہر اپنے مشاہدے اور اثباتِ ادراک دونوں کے لحاظ سے ترکیبِ ریاضی کے قواعد کے مطابق ظہور میں آسکتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں میں اعداد سے اور مظہر کے تعیّن مقدار سے کام لیا جا سکتا ہے مثلاً میں سورج کی روشنی کے حس کا درجہ چاند کی روشنی کا دو لاکھ گنا بدیہی طور پر متعیّن یعنی پہلے سے مقرر کر سکتا ہوں۔ اس لیے پہلے دونوں قضایا کو ہم تقرری قضایا بھی کہہ سکتے ہیں۔

مگر وہ قضایا جو مظاہر کے وجود کو بدیہی طور پر قواعد کے تحت میں لاتے ہیں ان سے بالکل مختلف ہیں چونکہ وجود پہلے سے متعیّن نہیں کیا جا سکتا اس لیے یہ قضایا محض وجود کے باہمی علاقے پر عاید ہوں گے اور ان سے صرف ترکیبی اصول اخذ کیے جا سکیں گے یہاں علومِ متعارفہ یا بدیہی توقعات کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جب ہمیں ایک معیّن حسّی ادراک ایک غیر معیّن ادراک کے ساتھ ایک خاص علاقۂ زمانی میں دیا ہوا ہو تو ہم بدیہی طور پر نہیں بتا سکتے کہ یہ دوسرا ادراک کس نوعیّت اور کس مقدار کا ہے بلکہ صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے ادراک کے ساتھ اس جہتِ زمانی میں کیا علاقہ رکھتا ہے۔ فلسفے کی اصطلاح میں قیاسات کا مفہوم اس سے بہت مختلف ہے جو ریاضی میں ہے۔ ریاضی میں قیاس وہ ضابطہ ہے جو مقداروں کی مساوات بتاتا ہے اور وہ بھی ہمیشہ تقرری طور پر۔

چنانچہ جب تناسب کے تین ارکان دیے ہوں تو چوتھا بھی اِن کی نسبت سے دیا یعنی مقرر کیا جا سکتا ہے لیکن فلسفے میں قیاس دو کمیتوں کو نہیں بلکہ کیفیت کے علاقوں کی مساوات ظاہر کرتا ہے اور یہاں ہم تین دیے ہوئے ارکان سے صرف چوتھے رُکن کی مقدار بدیہی طور پر معلوم کر سکتے ہیں خود اِس رکن کا تعین نہیں کر سکتے۔ البتہ اُسے تجربے میں تلاش کرنے کا ایک قاعدہ اور اُس کی شناخت کی ایک علامت ہمیں ہاتھ آجاتی ہے۔ پس تجربے کا قیاس صرف ایک قاعدہ ہے جس کے مطابق ہم حسی ادراکات سے وحدتِ تجربہ (نہ کہ خود حسی ادراک بہ حیثیت تجربی مشاہدے کے) اخذ کرتے ہیں اور یہ قاعدہ بنیادی قضیے کی حیثیت سے معروضات (مظاہر) کے لیے تقرری استناد نہیں بلکہ صرف ترتیبی استناد رکھتا ہے۔ یہی بات عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ پر صادق آتی ہے جو مشاہدۂ محض (صورتِ مظہر) حسی ادراک (مادۂ مظہر) اور تجربے (ان ادراکات کے باہمی علاقے) سب پر یکساں عاید ہوتے ہیں یعنی وہ صرف ترتیبی قضایا ہیں جو ریاضیاتی یا تقرری قضایا سے یقینیت میں نہیں (اس لیے کہ وہ تو دونوں میں بدیہی طور پر موجود ہے) مگر نوعیتِ یقین میں یعنی وجدانیت (اور طریقِ ثبوت) میں مختلف ہیں۔

جو تنبیہہ ہم کل بنیادی قضایا کے متعلق کر چکے ہیں وہ یہاں خاص طور پر ضروری ہے کہ یہ قیاسات فوق تجربی استعمال میں نہیں بلکہ صرف تجربی استعمال میں اہمیت اور استناد رکھتے ہیں۔

اور صرف اسی شرط سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ مظاہر براہِ راست مقولات کے تحت میں نہیں بلکہ ان کے خاکوں کے تحت میں لائے جائیں۔ اس لیے کہ اگر وہ معروضات جن پر ان قضایا کو عاید کرنا ہے اشیائے حقیقی ہوں تو اُن کے متعلق کوئی بدیہی ترکیبی علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔ دراصل یہ معروضات صرف مظاہر ہیں اور ان کا مکمل علم جو کُل بدیہی بنیادی قضایا کا ماحصل ہے، صرف امکانی تجربہ ہے۔ پس ان قضایا کا مقصد صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ترکیبِ مظاہر میں تجربی علم کی وحدت کی شرائط متعیّن کر دیں۔ ترکیبِ مظاہر صرف خالص فہمی تصوّر کے خاکے کی شکل میں خیال کی جا سکتی ہے ورنہ اِس تصوّر کی وحدت تو بہ حیثیت ایک عام ترکیب کے مقولے کا وہ وظیفہ ہے جو کسی حسّی حدود کا پابند نہیں۔ غرض ان قضایا سے ہمیں صرف یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ مظاہر کو تصورات کی منطقی اور عام وحدت کے قیاس کی بنا پر ربط دیں اس لیے کہ خود قضیے میں تو ہم مقولے سے کام لیتے ہیں لیکن اس کے استعمال (یعنی اِسے مظاہر پر عاید کرنے) میں مقولے کی جگہ اس کے خاکے کو جو اِس کے استعمال کی کُنجی ہے رکھتے ہیں۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ خاکے کو ایک محدود کرنے والی شرط کی حیثیت سے اور مقولے کے ضابطے کے نام سے اُس کے پہلو بہ پہلو جگہ دیتے ہیں۔

(الف)

پہلا قیاس

بقائے جوہر کا بنیادی قضیہ

مظاہر کے کُل تغیّرات میں جوہر بدستور باقی رہتا ہو اور عالم فطرت میں اُس کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہو اور نہ بڑھتی ہو۔

ثبوت

کُل مظاہر زمانے کے اندر ہوتے ہیں جس کی مُستقل بنیاد (اندرونی مشاہدے کی دائمی صورت کی حیثیت سے) ہم صرف ساتھ ساتھ ہونے اور یکے بعد دیگرے ہونے کو خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی زمانہ جس کے اندر مظاہر کے کُل تغیّرات تصوّر کیے جاتے ہیں، بجائے خود مستقل اور تغیّر سے بری ہو اور یکے بعد دیگرے ہوتا یا ساتھ ساتھ ہونا اُسی کے تعیّنات کا نام ہو۔ خود زمانے کا حِسّی ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے حِسّی ادراک کے معروضات یعنی مظاہر میں تغیّرات کا ایک حامل پایا جانا چاہیے جو زمانے کا مدِّ مقابل ہو اور جس کی نسبت سے مظاہر کے تغیّرات یا ساتھ ساتھ ہونے کا حِسّی ادراک کیا جا سکے۔ مظاہر کے اثبات یعنی وجودِ اشیا سے تعلّق رکھنے والی صفات کا حامل جوہر کہلاتا ہو اور یہ صفات صرف اُس کے تعیّنات کی حیثیت سے تصوّر کی جا سکتی ہیں پس وہ مستقل عنصر جس کی نسبت کے بغیر مظاہر کے زمانی علاقے متعیّن نہیں کیے جا سکتے مظہر کے اندر جوہر یعنی وہ اثبات ہو

جو کُل تغیرّات کے حامل کی حیثیت سے ہمیشہ ایک حالت پر قایم رہتا ہی۔ چونکہ اس کے وجود میں کوئی تغیرّ نہیں ہو سکتا اس لیے عالمِ فطرت میں اُس کی مقدار بھی کم یا زیادہ نہیں ہو سکتی۔

ہمیں کثرتِ مظاہر کی جو حس ہوتی ہی وہ ہمیشہ متوالی اور اسی لیے متغیّر ہوتی ہی۔ پس ہم صرف اس حس کے ذریعے سے کبھی اس بات کا تعیّن نہیں کر سکتے کہ آیا یہ کثرتِ مظاہر بہ حیثیت معروض تجربے کے ساتھ ساتھ موجود ہی یا یکے بعد دیگرے وجود میں آتی ہی، جب تک اُس کا کوئی حامل نہ ہو جو ہمیشہ موجود رہتا ہو، یعنی ایک دایمی اور مستقل عنصر جس کی نسبت سے مظاہر کے تغیّرات اور اُن کا ساتھ ساتھ ہونا، ایک ہی وجود کی مختلف شئون (جہاتِ زمانی) سمجھی جائیں۔ پس زمانی علاقے صرف ایک مستقل وجود کے اندر ہی ممکن ہیں (اس لیے کہ زمانی علاقے دو ہی ہیں: ساتھ ساتھ ہونا اور یکے بعد دیگرے ہونا) بالفاظ دیگر یہ وجودِ مستقل خود زمانے کے تجربی ادراک کا حامل ہی اور صرف اسی نسبت سے زمانے کا تعیّن کیا جا سکتا ہی۔ اس کا استقلال زمانۂ مطلق پر دلالت کرتا ہی جو مظاہر کے وجود کے ساتھ ساتھ ہونے کا ایک مستقل لازمہ ہی (اس لیے کہ تغیّر خود زمانے سے تعلّق نہیں رکھتا بلکہ صرف اُن مظاہر سے جو زمانے میں ہوتے ہیں۔ اسی طرح ساتھ ساتھ ہونا خود زمانے کی کوئی جہت نہیں ہی، اس لیے کہ اُس کے اجزا ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں) جب ہم یکے بعد دیگرے ہونا

خود زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایک اور زمانہ ہوتا ہے جس کے اندر یہ توالی واقع ہے۔ اسی مستقل عنصر کی بدولت وہ وجود جو سلسلۂ زمانہ کے مختلف حصّوں میں یکے بعد دیگرے موجود ہوتا ہے ایک کمیّت حاصل کرتا ہے جو مدت کہلاتی ہے اس لیے کہ محض توالی کی صورت میں وجود ہر لحہ غایب ہوتا اور نئے سرے سے پیدا ہوتا رہتا اور اُس میں مطلق کمیّت نہ ہوتی۔ لہٰذا بغیر اس مستقل عنصر کے کوئی علاقۂ زمانی ممکن نہیں ہے۔ چونکہ زمانہ بجائے خود ادراک نہیں کیا جا سکتا اس لیے یہی مظاہر کا مستقل عنصر ہر تعیّن زمانہ کی بنیاد اور حسّی ادراکات یعنی تجربے کی وحدتِ ترکیبی کے لیے شرط لازم ہے۔ ہر وجود اور تغیّر اسی مستقل عنصر کی جہت سمجھی جا سکتی ہے۔ پس کُل مظاہر میں مستقل عنصر معروضِ اصلی یعنی جوہر ہے اور وہ کُل عناصر جن میں تغیّر ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے صرف اس جوہر کے وجود کے طریقے یعنی اُس کے تعیّنات ہیں۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر زمانے میں نہ صرف فلسفیوں نے بلکہ عام لوگوں نے بھی اسی مستقل عنصر کو مظاہر کے کُل تغیرات کی بنیاد مانا ہے اور یقیناً آیندہ بھی مانتے رہیں گے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ فلسفی اپنی مُعینہ اصطلاح میں کہتا ہے دنیا کے کُل تغیّرات میں جوہر ایک حالت پر قایم رہتا ہے، صرف اعراض بدلتے ہیں مگر ہم نے آج تک نہیں دیکھا کہ اس قضیے کا ثبوت تو درکنار کبھی اسے ثابت کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہو۔ بلکہ یہ بھی بہت کم ہوتا ہے کہ یہ خالص اور بدیہی قوانین فطرت کا اصول اوّلین

قرار دیا جائے جس کا وہ ہر طرح مستحق ہے۔ سچ پوچھیے تو اس قضیے میں کہ جوہر وجودِ مستقل رکھتا ہے ایک ہی بات کی تکرار ہے۔ اس لیے کہ اسی وجودِ مستقل کی وجہ سے ہم مظہر پر جوہر کا مقولہ عاید کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ کُل مظاہر میں ایک مستقل عنصر موجود ہے اور کُل تغیر پذیر عناصر محض اس وجود کے تعینات ہیں لیکن چونکہ یہ ثبوت محض ادعائی طور پر یعنی تصورات کے ذریعے سے نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ اس کا تعلق ایک بدیہی قضیے سے ہے اور اس کا لوگوں کو کبھی خیال تک نہیں آیا۔ اس قسم کے قضایا صرف امکانی تجربے ہی کے لیے سند رکھتے ہیں یعنی صرف ایسے استخراج کے ذریعے سے ثابت کیے جا سکتے ہیں جس میں تجربے کے امکان کا ان پر موقوف ہونا دکھایا جائے۔ لہٰذا کوئی تعجب نہیں کہ یہ قضیہ کُل تجربے کی بنا تو قرار دے دیا گیا (اس لیے کہ تجربی علم میں اس کے بغیر کام نہیں چلتا) مگر اس کا کوئی ثبوت آج تک نہیں دیا گیا۔

ایک فلسفی سے پوچھا گیا کہ دھوئیں کا وزن کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ جلی ہوئی لکڑی کے وزن سے بچی ہوئی راکھ کا وزن گھٹا دو تو دھوئیں کا وزن معلوم ہو جائے گا یعنی اس نے قطعی طور پر یہ فرض کر لیا کہ آگ میں بھی مادہ (جوہر) ضایع نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح یہ قضیہ کہ لاشے سے کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی، اسی قضیہ بقائے جوہر یعنی اس قضیے کا نتیجہ ہے کہ مظاہر کی ایک مستقل بنیاد ہے جو ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جب مظہر یعنی وہ عنصر جسے ہم جوہر کہتے ہیں تعین زمانہ کی اصل بنیاد ٹھہرا

تو کُل وجود گزشتہ اور آیندہ زمانے میں صرف اُسی کی نسبت سے متعیّن ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہم مظہر کو جوہر صرف اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس کا وجود دائمی مانتے ہیں۔ اس کو بقا کا لفظ اچھی طرح ظاہر نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس کا تعلق تو زیادہ تر آیندہ زمانے سے ہے مگر چونکہ ہمیشہ باقی رہنے کے وجوب کے ساتھ ہمیشہ سے ہونے کا وجوب بھی لازمی طور پر وابستہ ہے اس لیے ہم لفظ بقا کو استعمال کر سکتے ہیں۔ کوئی شے لاشے سے وجود میں نہیں آئی اور کوئی شے لاشے کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ یہ دو قضایا ہیں جنھیں کہ قدما ایک دوسرے سے لازمی طور پر وابستہ سمجھتے تھے مگر بعد میں لوگوں نے انھیں غلط فہمی کی بنا پر الگ کر دیا کیوں کہ وہ یہ سمجھے کہ یہ اشیائے حقیقی پر عاید ہوتے ہیں اور ان میں سے پہلا دنیا کے (باعتبار جوہر) ایک علتِ حقیقی پر مبنی ہونے کے منافی ہے۔ مگر یہ اندیشہ فضول ہے اس لیے کہ یہاں صرف عالمِ تجربہ کے مظاہر کا ذکر ہے جن میں ہم کوئی وحدت تصوّر نہیں کر سکتے اگر (باعتبار جوہر) نئی اشیا کا وجود میں آنا تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اُس صورت میں وہ چیز باقی نہیں رہتی جس پر زمانے کی وحدت کا تصوّر موقوف ہے یعنی وہ مستقل اور واحد بنیاد ساقط ہو جاتی ہے جس کی نسبت سے کُل تغیّرات میں وحدت پائی جاتی ہے۔ مگر یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ یہ بقا اور دوام صرف اس طریقے سے تعلق رکھتا ہے جس سے کہ ہم اشیا کے وجود کا (بہ حیثیت مظہر کے) تصوّر کرتے ہیں۔

جوہر کے تعیّنات کو، جو اصل میں اس کے وجود کی خاص حالتیں ہیں

اعراض کہتے ہیں۔ یہ ہمیشہ مثبت ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اُن کا تعلق جوہر کے وجود سے ہی (منفی تعینات وہ ہیں جو کسی چیز کا جوہر میں نہ ہونا ظاہر کرتے ہیں) جب ہم جوہر کے مثبت تعیّن کا ایک علیحدہ وجود فرض کرتے ہیں (مثلاً حرکت کا بحیثیت مادّہ کے ایک عرض کے) تو یہ وجود جوہر کے وجود سے، جو "جوہریت" کہلاتا ہی، تمیز کرنے کے لیے "عرضیت" کہا جاتا ہی مگر اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں اور زیادہ صحیح یہ ہی کہ عرض کو وجودِ جوہر کے اثباتی تعیّن کا ایک طریقہ کہا جائے۔ تاہم قوّتِ فہم کے منطقی استعمال کے شرائط کے بنا پر تو یہ ناگزیر ہی کہ وجودِ جوہر کے اس پہلو کو جو جوہر کی طرح خود غیر متغیّر نہیں بلکہ تغیّر پذیر ہی، گویا ایک الگ چیز قرار دیا جائے اور اس میں اور جوہر کے مستقل اور بنیادی تصوّر میں ایک نسبت تصوّر کی جائے۔ اسی لیے یہ مقولہ نسبتوں کے عنوان کے نیچے اس طرح رکھا گیا ہی کہ وہ خود کوئی نسبت نہیں بلکہ نسبت کی ایک شرط ہی۔

تغیّر کے تصوّر کی سند بھی اسی بقائے جوہر سے ہاتھ آتی ہی۔ کون و فساد (پیدا ہونا اور غایب ہو جانا) کسی ایسی شی کے تغیّرات کا نام نہیں جو خود پیدا ہوتی ہو اور غایب ہو جاتی ہو۔ تغیّر ایک ایسا طریقِ وجود ہی جو اُسی معروض کے کسی دوسرے طریقِ وجود کا نتیجہ ہی اس لیے وہ شی جس میں تغیّر ہوتا ہی نہیں بدلتی بلکہ صرف اس کی حالت بدلتی ہی۔ چونکہ یہ تبدیلی صرف اُن تعیّنات سے تعلق رکھتی ہی جو پیدا یا غایب ہو سکتے ہیں، اس لیے گو یہ اُلٹی بات

معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہی ہے کہ تغّیر صرف وجودِ مستقل (یعنی جوہر) میں واقع ہوتا ہے۔ تغّیر پذیر اجزا کے اندر کوئی تغّیر نہیں ہوتا بلکہ وہ خود ہی بدل جاتے ہیں یعنی وہ بحیثیت تعیّنات کے غایب ہو جاتے ہیں اور اُن کی جگہ دوسرے پیدا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے تغّیر کا حسّی ادراک صرف جوہر میں کیا جا سکتا ہے۔ مطلق پیدا ہونے یا غایب ہونے کا جب تک کہ وہ ایک وجود مستقل کے بدلنے والے تعیّنات سے تعلّق نہ رکھتا ہو ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ اِس لیے کہ اسی وجودِ مستقل کی بدولت ایک حالت سے دوسری حالت میں یعنی عدم سے وجود میں آنے کا تصوّر ہوتا ہے اور یہ تجربی طور پہ صرف اس وجودِ مستقل کے تغّیر پزیر تعیّن کی حیثیت سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ کوئی شئ کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی پس کوئی ایسا لمحہ بھی ماننا پڑے گا جب کہ یہ شئ موجود نہیں تھی۔ اب آپ اس لمحے کا تعیّن کاہے سے کریں گے بجز ایسی اشیا کے جو پہلے سے موجود ہوں کیوں کہ خالی زمانہ جو وجودِ اشیا سے پہلے گزرا ہو ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا۔ پس جب آپ اس نئی شئ کے پیدا ہونے کا سلسلہ اُن اشیا سے ملائیں گے جو پہلے سے موجود تھیں اور اُس کے پیدا ہونے تک باقی تھیں، تو یہ نئی شئ انھیں پرانی اشیا کے وجودِ مستقل کا ایک تعیّن قرار پائے گی۔ یہی صورت کسی شئ کے غایب ہونے کی بھی ہے کیوں کہ اس کے لیے بھی ایک ایسے زمانے کے تجربی تصوّر کی ضرورت ہے جس میں کہ یہ مظہر موجود نہ ہو۔

جوہر (بہ حیثیت مظہر کے) کُل تعینّاتِ زمانہ کی بنیاد ہے۔ کسی جوہر کا پیدا ہونا یا غائب ہو جانا زمانے کی تجربی وحدت کی شرطِ واحد کو ساقط کر دے گا اور اس صورت میں مظاہر کو دو زمانوں کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جن میں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اشیا وجود رکھتی ہیں۔ یہ بات بالکل ناقابلِ قبول ہے اس لیے کہ زمانہ ایک ہی ہے جس کے مختلف حصّے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔

پس بقائے جوہر ایک لازمی شرط ہے جس کے بغیر اشیا کا بحیثیت مظاہر یا معروضاتِ تجربہ کے تعیّن نہیں ہو سکتا۔ اب رہا یہ سوال کہ مظاہر کی اس وجوبی بقا یعنی اس کی جوہریت کا تجربی معیار کیا ہے، اس سے ہم آگے بحث کریں گے۔

(ب)

دوسرا قیاس

توالیِ زمانہ کا بُنیادی قضیّہ قانونِ علیّت کے مطابق

کُل تغیرّات قانونِ ربطِ علّت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔

ثبوت

مندرجہ بالا بنیادی قضیے میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ توالیِ زمانہ کے کُل مظاہر صرف تغیرّات ہیں یعنی وجودِ مستقل رکھنے والے جوہر کے

تعیّنات کا یکے بعد دیگرے پیدا ہونا اور غایب ہو جانا اور ایسا نہیں ہوتا کہ خود جوہر کے عدم کے بعد اُس کا وجود یا وجود کے بعد اُس کا عدم واقع ہوتا ہو بالفاظ دیگر خود جوہر نہ پیدا ہوتا ہو اور نہ غایب ہوتا ہو۔ اس قضیے کو ہم اِن الفاظ میں بھی بیان کر سکتے تھے کہ مظاہر کا بدلنا یعنی یکے بعد دیگرے واقع ہونا (جوہر کا) صرف ایک تغیّر ہو۔ اس لیے کہ جوہر کا پیدا ہونا یا غایب ہونا، اُس کا تغیّر نہیں کہلائے گا۔ تغیّر کے لیے تو یہ ضروری ہو کہ ایک ہی موضوع مختلف تعیّنات کے ساتھ موجود ہو یعنی وجودِ مستقل رکھتا ہو۔ اس تنبیہ کے بعد ہم ثبوت کی طرف آتے ہیں۔

میں یہ ادراک کرتا ہوں کہ مظاہر ایک دوسرے کے بعد واقع ہوتے ہیں یعنی اشیا کی جو حالت ایک وقت میں ہو وہ اُس سے پہلے کی حالت سے مختلف ہو۔ پس میں دو ادراکات کو زمانے میں مربوط کرتا ہوں۔ یہ ربط محض حِس یا مشاہدے کا کام نہیں بلکہ تخیّل کی ایک قوّتِ ترکیب کا عمل ہو جو داخلی حِس کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہو مگر یہ عمل مذکورہ بالا حالات کو دو طرح سے مربوط کر سکتا ہو یعنی اُن میں سے ہر ایک کو زمانے کے لحاظ سے مؤخّر یا مقدّم قرار دے سکتا ہو اس لیے کہ خود زمانے کا ادراک نہیں کیا جا سکتا اور اُس کے لحاظ سے معروض میں تجربی طور پر اس کا تعیّن نہیں کیا جا سکتا کہ کون چیز پہلے واقع ہوئی اور کون بعد میں۔ پس مجھے صرف یہ شعور ہوتا ہو کہ میرا تخیّل ایک حالت کو مقدّم اور ایک حالت کو مؤخّر قرار دیتا ہو۔ اس کا شعور نہیں ہوتا کہ خود معروض میں ایک

حالت دوسری سے متقدم ہو بالفاظ دیگر صرف حسّی ادراک کے ذریعے سے یکے بعد دیگرے واقع ہونے والے مظاہر کی معروضی نسبت متعیّن نہیں کی جا سکتی۔ اسے معلوم کرنے کرنے کے لیے دونوں حالتوں کے تعلّق کا تصوّر اس طرح کرنا کرنا چاہیے جس سے وجوبی طور پر یہ متعیّن ہو جائے کہ دونوں میں سے کس کو متقدم اور کس کو موخّر قرار دینا چاہیے مگر وہ تصوّر جس میں ترکیبی وحدت کا وجوب پایا جاتا ہو تجربی نہیں ہو سکتا بلکہ اُس کا عقلی تصوّر ہونا ضروری ہو اور وہ یہاں علّت و معلول کی نسبت کا تصوّر ہو جن میں سے اوّل الذکر زمانے کے اندر آخر الذکر کا بحیثیت مسبّب کے تعیّن کرتی ہو مگر اس طرح نہیں کہ یہ عمل محض ہمارے تخیّل میں واقع ہوتا ہو (کل مظاہر میں اس کا حسّی ادراک نہ کیا جا سکتا ہو) پس صرف اسی ذریعے سے کہ ہم مظاہر کی توالی یعنی کل تغیرات کو قانونِ علّیت کے تحت میں لائیں خود تجربہ یعنی مظاہر کا تجربی علم ممکن ہو۔ بالفاظ دیگر خود مظاہر بحیثیت معروضات تجربہ کے صرف اسی قانون کے مطابق ممکن ہیں۔

کثرتِ مظاہر کا حسّی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا ہو۔ اجزا کے ادراکات یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیا خود معروض میں بھی یہ توالی واقع ہوتی ہو ایک جُداگانہ غور طلب مسئلہ ہو جو پہلے میں شامل نہیں ہو۔ یوں تو ہم ادراک کو جہاں تک کہ ہمیں اُس کا شعور ہوتا ہو، معروض کہتے ہیں۔

مگر جب یہ لفظ مظاہر کے لیے اِس طرح استعمال نہ کیا جائے
کہ وہ (بحیثیت ہمارے ادراکات کے) خود معروض ہیں بلکہ اس
طرح کہ وہ ایک معروض پر دلالت کرتے ہیں تو پھر اس کا کیا
مفہوم ہے؟ یہ سوال زیادہ دقّتِ نظر کا محتاج ہے۔ جہاں تک کہ
مظاہر بحیثیت ادراکات کے ہمارے شعور کے معروضات ہیں،
اُن میں اور حسّی ادراک میں یعنی ترکیبِ تخیّل کے اندر لیے جانے
میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کثرتِ مظاہر ہمارے
ذہن میں ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہے۔ اگر مظاہر اشیائے
حقیقی ہوتے تو کوئی شخص اُن کے ادراکات کی توالی سے یہ اندازہ
نہ کر سکتا کہ وہ معروض کے اندر کس طریقے سے مربوط ہیں اس لیے
کہ ہم تو صرف اپنے ادراکات کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ امر کہ اشیائے
حقیقی (قطع نظر اُن ادراکات کے جن سے کہ وہ ہم کو متاثر
کرتے ہیں) کیا ہیں، ہمارے دائرۂ عمل سے بالکل خارج ہے۔
یہ ماننے کے بعد کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں مگر ان کے سوا
کوئی چیز ہمارے علم میں نہیں دی جا سکتی، ہمیں یہ دکھانا ہے
کہ خود کثرتِ مظاہر میں کون سا علاقۂ زمانی پایا جاتا ہے درآنحالیکہ
اُن کا حسّی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا ہے۔ مثلاً ایک گھر جو میرے
سامنے ہے اُس کے مظہر کا ادراک متوالی ہے۔ اب یہ سوال ہے
کہ آیا خود اس گھر کے اجزا میں بھی توالی پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے
کہ اسے کوئی تسلیم نہیں کرے گا۔ جب میں معروض کے تصور
کو فوق تجربی معنی میں استعمال کروں تو یہ گھر کوئی شے حقیقی نہیں

بلکہ صرف ایک منظہر ہے جس کا فوق تجربی معروض نامعلوم ہے
تو پھر اِس سوال کا کیا مفہوم ہوا کہ خود منظہر کے (جو کوئی شے
حقیقی نہیں ہے) اجزا میں کیا علاقہ پایا جاتا ہے؟ اصل میں
یہاں متوالی حِس کے مشمول کو ادراک کیا گیا ہے اور اِس منظہر
کو جو دیا ہوا ہے گو وہ خود اُن ہی ادراکات کا مجموعہ ہے، معروض قرار
دیا گیا ہے جس کے ساتھ میرے تصوّر کا جو میں نے حِسّی ادراکات
سے اخذ کیا ہے، مطابقت رکھنا ضروری ہے۔ تھوڑا غور کرنے
سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے۔ چونکہ حق علم اور معروضِ علم
کی مطابقت کا نام ہے اِس لیے ہم یہاں صرف تجربی حق کی صوری
شرائط پوری ہونے کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور منظہر صرف اُسی وقت
حِسّی ادراکات کے مقابلے میں اُن سے مختلف معروض سمجھا
جا سکتا ہے جب وہ ایک ایسے قاعدے کے تحت میں ہو جو
اُسے اور سب ادراکات سے ممیّز کرتا ہے اور اُس کے اجزا
میں ایک خاص ربط کو لازمی قرار دیتا ہے۔ منظہر میں وہ چیز
جو ادراک کے اِس لازمی قاعدے کی شرائط پوری کرتی ہو،
معروض ہے۔

اب ہم اپنے اصل مقصد پر آتے ہیں۔ کسی چیز کا واقع
ہونا یعنی ایک ایسی حالت کا واقع ہونا جو پہلے نہیں تھی حِسّی
طور پر اُس وقت تک ادراک نہیں کیا جا سکتا جب تک اس
سے پہلے کوئی ایسا منظہر نہ ہو جس میں یہ حالت نہیں پائی
جاتی تھی اس لیے کہ کوئی ایسا واقعہ جو اس زمانے کے بعد واقع ہو

یا ایک ایسی حالت کا پیدا ہونا جس سے پہلے اور کوئی حالت نہیں تھی، اسی طرح ناقابل ادراک ہے جس طرح خود خالی زمانہ۔ پس ہر واقعے کی حس ایک ایسا ادراک ہے جو ایک اور واقعے کے بعد ہوتا ہے مگر یہ بات تو ہر ترکیب حس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم اوپر ایک گھر کے منظر کے متعلق بتا چکے ہیں۔ اس لیے صرف توالی کی بنا پر یہ ادراک دوسرے ادراکات سے ممیز نہیں کیا جا سکتا لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر کسی منظر میں جو ایک واقعے پر مشتمل ہو ادراک کی متقدم حالت کو ا اور موخر حالت کو ب کہا جائے تو ہمارے ادراک میں ب ہمیشہ ا کے بعد آتی ہے اور ا۔ ب کے بعد نہیں بلکہ ہمیشہ پہلے آتا ہے۔ مثلاً میں ایک جہاز کو دریا کے بہاؤ کے رخ پر چلتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ مجھے جہاز کے اس مقام کا ادراک جو دھارے میں اوپر کی طرف ہے پہلے ہوتا ہے اور اس مقام کا جو نیچے کی طرف ہے بعد میں ہوتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ میری حس میں جہاز پہلے دریا کے دھارے میں نیچے کی طرف اور پھر اوپر کی طرف ادراک کیا جائے۔ اوپر کی مثال میں میرا گھر کا ادراک چھت سے شروع ہو کر فرش پر بھی ختم ہو سکتا تھا۔ اور فرش سے شروع ہو کر چھت پر بھی۔ اسی طرح میں اس تجربی مشاہدے کے اجزا کا ادراک دائیں طرف سے بھی شروع کر سکتا تھا اور بائیں طرف سے بھی۔ غرض ان ادراکات کے سلسلے میں کوئی معینہ ترتیب نہیں تھی جس کی

وجہ سے یہ ضروری ہوتا کہ ہمیں مظہر کے اجزا کو تجربے میں
مربوط کرنے کے لیے اپنا ادراک فلاں نقطے سے شروع کریں
لیکن واقعات کے ادراک میں یہ قاعدہ ہر جگہ پایا جاتا ہے۔
اور وہ مظہر کا علم حاصل کرنے میں حسی ادراکات کی ایک خاص
ترتیب کو وجوبی قرار دیتا ہے۔

پس ہمیں ادراک کے موضوعی سلسلے کو مظاہر کے معروضی
سلسلے سے اخذ کرنا پڑے گا اس لیے کہ موضوعی سلسلہ بالکل
غیر متعین ہے اور ایک مظہر اور دوسرے مظہر میں تمیز نہیں کرسکتا
محض اس کے ذریعے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معروض کے اجزا میں
کس طرح کا ربط ہے اس لیے کہ اس کا کوئی معینہ اصول نہیں
پس معروضی سلسلہ کثرت مظاہر کی اس ترتیب پر مشتمل ہوگا
جس کی رو سے ایک واقعے کا ادراک ایک مقررہ قاعدے
کے مطابق دوسرے واقعے کے ادراک کے بعد ہوتا ہے، صرف
اسی کی بنا پر ہمیں نہ صرف اپنے ادراک بلکہ خود مظہر کے متعلق
یہ کہنے کا حق ہوتا ہے کہ اس میں ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے
جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اپنے ادراک میں اس کی کوئی اور
ترتیب قائم ہی نہیں کرسکتے

پس اس چیز میں جو کسی واقعے سے مقدم ہو ایک ایسے
قاعدے کی شرط موجود ہونی چاہیے جس کی رو سے یہ واقعہ ہمیشہ
اور وجوبی طور پر وقوع میں آئے مگر ہم یہ نہیں کرسکتے کہ اس
واقعے سے اس چیز کا جو اس سے مقدم تھی (ادراک کے ذریعے)

تعیّن کریں اس لیے کہ کوئی مظہر موخر نقطۂ زمانہ سے مقدم نقطے کو واپس نہیں جاتا البتہ ایک غیر معیّن مقدم نقطے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ برخلاف اس کے ایک دیے ہوئے زمانے کے بعد دوسرے متعیّن زمانے کا آنا وجوبی ہے۔ چونکہ اس موخر زمانے میں ایک چیز موجود ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم اسے کسی نہ کسی مقدم مظہر سے منسوب کریں جس کے بعد وہ ایک قاعدے کے مطابق یعنی وجوبی طور پر ظہور میں آتی ہے۔ پس واقعہ یعنی ایک متعیّن چیز کے کسی نہ کسی مقدم شرط کی طرف یقینی اشارہ کرتا ہے مگر یہ شرط اس واقعے کا قطعی تعیّن کرتی ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک واقعے سے پہلے کوئی چیز ایسی نہ ہوتی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا کسی قاعدے کے مطابق ضروری ہوتا تو پھر کل ادراکات کی ترکیب صرف ہمارے ذہن میں یعنی موضوعی ہوتی اور معروضی طور پر اس کا تعیّن نہ کیا جا سکتا کہ اصل میں کون سا ادراک مقدم اور کون سا موخر ہے۔ اس صورت میں ہمارے پاس صرف ادراکات کا ایک غیر مرتب مجموعہ ہوتا جو کسی معروض کی طرف منسوب نہ کیا جا سکتا کیوں کہ اس کا سلسلہ ایک سا ہوتا اور مظہر میں کوئی چیز تعیّن کرنے والی نہ ہوتی جس کی بنا پر کوئی خاص ترتیب معروضی طور پر لازمی قرار دی جا سکے۔ پس ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ خود مظہر کے اندر ایک حالت دوسری حالت کے بعد واقع ہوتی ہے بلکہ صرف یہی کہتے کہ ہمارا ایک ادراک دوسرے ادراک

کے بعد واقع ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف ایک موضوعی چیز ہے اور اس کے کسی معروض کا تعین نہیں کیا جا سکتا یعنی کسی شے کا (مظہر کی حیثیت سے بھی) علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جب ہمیں کسی واقعے کا تجربی علم ہوتا ہے تو ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اس سے پہلے کوئی اور چیز تھی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا ایک مقررہ قاعدے کے مطابق ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر ہم معروض کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ فلاں چیز کے بعد وقوع میں آیا ہے اس لیے کہ محض اس ترتیب کی بنا پر جو ہمارے ادراک میں ہے ہمیں خود معروض کے اندر کوئی ترتیب ماننے کا حق نہیں ہے جب تک کسی قاعدے کے مطابق یہ ترتیب کسی مقدم چیز کی نسبت سے متعین نہ کی جائے۔ لہذا جب ہم اپنی موضوعی ترکیب حس کو معروضی قرار دیتے ہیں تو ہمیشہ ایک ایسا قاعدہ مدِ نظر ہوتا ہے جس کے مطابق مظاہر اپنی ترتیبِ وقوع میں کسی متقدم مظہر کی نسبت سے متعین کیے گئے ہوں اور صرف اسی شرط کی بنا پر کسی واقعے کا تجربی علم ممکن ہے۔

بہ ظاہر یہ بات اُن سب نظریات کے منافی ہے جو اب تک ہماری قوتِ فہم کے استعمال کے متعلق قایم کیے گئے ہیں۔ اِن نظریات کی رُو سے بہت سے واقعات کو متقدم مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر اور اُن کا مقابلہ کر کے ہم نے یہ

قاعدہ اخذ کیا ہے کہ فلاں واقعات ہمیشہ فلاں مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہیں اور اسی کی بنا پر علّت کا تصوّر قایم کیا گیا ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو علّت کا تصوّر محض تجربی ہوتا اور یہ قاعدہ کہ ہر واقعے کی ایک علّت ہوتی ہے اُسی حد تک اتفاقی ہوتا جتنا کہ خود تجربہ ہوتا ہے۔ اس کی عمومیت اور وجوبیت محض فرضی ہوتی اور حقیقی کلّی استناد نہ رکھتی اس لیے کہ وہ بدیہی نہیں بلکہ استقرا پر مبنی ہوتی۔ اصل میں اس تصوّر کا بھی وہی حال ہے جو اور خالص بدیہی تصوّرات (مثلاً مکان و زمان) کا۔ ہم انھیں تجربے سے بحیثیت واضح تصوّرات کے اخذ کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ خود ہم نے انھیں تجربے کے اندر داخل کیا تھا اور ان ہی کے ذریعے سے تجربہ وجود میں آیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ واقعات کا تعیّن کرنے والے قاعدے کے تصوّر میں، تصوّرِ علّت کی حیثیت سے منطقی وضاحت اُسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم اُسے تجربے میں استعمال کرتے ہیں لیکن خود تجربہ اس پر مبنی ہے کہ اس قاعدے کو مظاہر کی زمانی وحدت ترکیبی کی ایک شرطِ لازم کی حیثیت سے پیشِ نظر رکھا جائے پس یہ ایک بدیہی اور قبل تجربی قاعدہ ہے۔

اب ایک مثال کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ ہم خود تجربے میں یہ کبھی نہیں کرتے کہ (کسی نئے واقعے کے) ترتیب وقوع کو معروض کی طرف منسوب کریں اور اُسے اپنے ادراک کی موضوعی ترتیبِ وقوع سے تمیز کریں

جب تک کہ ایک ایسا قاعدہ موجود نہ ہو جو ہمیں ادراکات کو کسی خاص ترتیب سے مشاہدہ کرنے پر مجبور کرے۔ اصل میں اسی مجبوری کی بنا پر معروض کے اندر کسی ترتیب وقوع کا تصوّر ممکن ہو۔

ہم اپنے ذہن میں بعض ادراکات رکھتے ہیں اور اُن کا شعور بھی رکھتے ہیں لیکن یہ شعور کتنا ہی وسیع اور صحیح اور معیّن کیوں نہ ہو پھر بھی یہ صرف ہمارے ادراکات، یعنی کسی خاص ادراکِ زمانی کی نسبت سے ہمارے نفس کے تعیّنات ہی رہیں گے۔ آخر یہ کیوں کر ہوتا ہے کہ ہم اِن ادراکات کا ایک معروض قرار دیتے ہیں یعنی اُن کے موضوعی وجود کے علاوہ اُن کی طرف ایک معروضی وجود بھی منسوب کرتے ہیں ظاہر ہے کہ معروضیت کسی اور ادراک (یعنی ادراکِ معروض) کی نسبت پر مشتمل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ پھر یہی سوال پیدا ہوگا کہ یہ دوسرا ادراک کیوں کر اپنے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے اور اِس موضوعی حقیقت کے علاوہ جو وہ ہماری کیفیتِ نفس کی حیثیت سے رکھتا ہے، معروضی حیثیت بھی حاصل کر لیتا ہے۔ جب ہم اِس بات پر غور کرتے ہیں کہ معروض کی طرف منسوب کرنے سے ہمارے ادراکات میں کون سی نئی بات پیدا ہو جاتی ہے اور اُنھیں کیا اہمیّت حاصل ہو جاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ ادراکات کے ربط میں ایک طرح کی وجوبیت پیدا ہو جاتی ہے

اور وہ ایک قاعدے کے تحت میں آجاتے ہیں یعنی صرف
اسی بنا پر کہ ہمارے ادراکات میں علاقۂ زمانی کے لحاظ سے
ایک خاص ترتیب وجوبی طور پر پائی جائے انھیں معروضی
حقیقت حاصل ہوتی ہے۔

مظاہر کی ترکیب میں ادراکات ہمیشہ ایک دوسرے کے
بعد آتے ہیں اس سے کسی معروض کا ادراک نہیں ہوتا
کیوں کہ اس توالی سے جو ہر عمل ادراک میں مشترک ہے ایک
دوسرے میں تمیز نہیں کی جا سکتی لیکن جب میں یہ ادراک کرتا ہوں
یا پہلے سے فرض کر لیتا ہوں کہ اس توالی میں موخر حالت مقدم
حالت سے ایک خاص نسبت رکھتی ہے یعنی ایک مقررہ قاعدے
کے مطابق اس کے بعد وجود میں آتی ہے تو ایک واقعے کا ادراک
ہوتا ہے یعنی میں ایک معروض کا علم حاصل کرتا ہوں جسے میں
زمانے میں ایک خاص جگہ دینے پر مجبور ہوں کیوں کہ مقدم حالات
کی بنا پر اُسے اس کے سوا کوئی اور جگہ دی ہی نہیں جا سکتی۔
پس جب میں کسی واقعے کا ادراک کرتا ہوں تو اس میں ایک
تو یہ بات شامل ہے کہ اس سے پہلے کوئی دوسری حالت تھی
کیوں کہ اسی کی نسبت سے موجودہ مظہر کا علاقہ زمانی متعین
ہوتا ہے یعنی اس کا ایک مقدم زمانے کے بعد جس میں وہ موجود
نہیں تھا، وجود میں آنا۔ مگر یہ معینہ علاقۂ زمانی اس مظہر کو
اسی طرح حاصل ہوتا ہے کہ مقدم حالت میں کوئی ایسی شرط
مانی جائے جس کی بنا پر یہ واقعہ ایک مقررہ قاعدے کے

مطابق ہمیشہ ظہور میں آتا ہو۔ پس ہم اس سلسلے کو اُلٹ کر موخر واقعے کو مقدّم نہیں کرسکتے دوسرے جب مقدّم حالت دی ہوئی ہو تو اس کے بعد یہ خاص واقعہ ناگزیر اور وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہو۔ اِس طرح ہمارے ادراکات میں ایک ترکیب پیدا ہو جاتی ہو جس میں موجودہ واقعہ کسی مقدم حالت کا پتہ دیتا ہو یہ مقدّم حالت دیے ہوئے واقعے کی بنا پر معیّن نہیں کی جا سکتی مگر خود وہ اِس واقعے کا موخّر کی حیثیت سے تعیّن کرتی ہو اور اپنے ساتھ سلسلۂ زمانہ میں مربوط کر دیتی ہو۔

جب یہ ہماری حِس کا وجوبی قانون اور ہمارے کُل ادراکات کی ایک صوری شرط ہو کہ مقدم وقت اپنے بعد آنے والے وقت کا وجوبی طور پر تعیّن کرتا ہو (کیوں کہ ہم موخر زمانے کا ادراک صرف مقدم زمانے کے ذریعے ہی سے کر سکتے ہیں) تو یہ بھی سلسلۂ زمانہ کے تجربی ادراک کا ناگزیر قانون ہو کہ مقدم زمانے کے مظاہر موخر زمانے کے ہر وجود کو متعیّن کرتے ہیں اور یہ بحیثیت واقعے کے تب ہی ظہور میں آ سکتا ہو جب مذکورۂ بالا مظاہر اِس کے وجود کو زمانے میں متعیّن یعنی ایک قاعدے کے مطابق مشخص کر دیں اِس لیے کہ صرف مظاہر ہی میں تسلسل زمانہ کا تجربی علم حاصل ہو سکتا ہو۔

کُل تجربے اور اس کے امکان کا مدار قوّتِ فہم پر ہو اور قوّتِ فہم کا پہلا کام یہ نہیں ہو کہ وہ معروضات کے تصوّر کو واضح کرتی ہو بلکہ معروض کے عام تصوّر کو ممکن بناتی ہو اور یہ اِس طرح

سے ہوتا ہو کہ قوتِ فہم زمانے کے سلسلے کو مظاہر اور اُن
کے وجود پر عاید کرتی ہو اور اُن میں سے ہر ایک کو موخر
ٹھہرا کر مقدم مظاہر کے لحاظ سے معیّن کی ہوئی جگہ دیتی ہو۔
اس کے بغیر یہ مظاہر خود زمانے سے جو اُس کے کل اجزا
کی جگہ کو بدیہی طور پر معیّن کرتا ہو مطابقت حاصل نہیں کر سکتے
یہ جگہ کا تعیّن مظاہر زمانۂ مطلق کی نسبت سے اخذ نہیں کیا
جا سکتا (کیوں کہ وہ ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہو) بلکہ
صورت اس کے برعکس ہو۔ مظاہر خود زمانے کے اندر ایک
دوسرے کی جگہیں معیّن کرتے ہیں اور اس ترتیبِ زمانی کو
وجوبی بنا دیتے ہیں یعنی موخر واقعے کو وجوبی طور پر مقدم حالت
کے بعد ظہور میں آنا چاہیے۔ اس سے مظاہر کا ایک سلسلہ بن
جاتا ہو جو قوتِ فہم کے توسط سے امکانی ادراکات کے سلسلے
میں وہی ترتیب اور ربط پیدا کر دیتا ہو جو اندرونی حِس کی
صورت (زمانے) میں جہاں کل ادراکات کی جگہیں مقرّر ہیں،
بدیہی طور پر پائی جاتی ہو۔

پس واقعہ ایک ادراک ہو جو امکانی تجربے سے تعلّق
رکھتا ہو اور امکان سے وجود میں اُسی وقت آتا ہو جب کہ ہم
مظہر کو اس کی جگہ کے لحاظ سے زمانے میں متعیّن یعنی ایک
ایسا معروض سمجھیں جو ایک قاعدے کے مطابق ادراکات
کی ترتیب میں ہمیشہ پایا جا سکے۔ یہ قاعدہ جس کی رُو سے
کسی چیز کا بہ لحاظ سلسلہ زمانۂ تعیّن کیا جاتا ہو یہ ہو کہ مقدم

حالت میں ایک ایسی شرط موجود ہو جس کی بنا پر ایک واقعہ ہمیشہ (یعنی وجوبی طور پر) ظہور میں آتا ہو پس علّت کافی کا قضیہ امکانی تجربے یعنی سلسلۂ زمانی کی نسبت سے معروضی علم کی بنیاد ہو۔

مگر اس قضیے کا استدلال مندرجۂ ذیل امور پر منحصر ہو۔ کُل تجربی علم کے لیے تخیّل کے ذریعے موادِ مظاہر کی ترکیب ضروری ہو جو ہمیشہ متوالی ہوتی ہو یعنی اس میں ادراک ہمیشہ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں لیکن تخیّل میں یہ ترتیب (کہ کس چیز کو مقدم اور کس چیز کو موخر ہونا چاہیے) متعیّن نہیں ہوتی اور متوالی ادراکات کا سلسلہ اس سرے سے بھی شروع کیا جا سکتا ہو اور اُس سرے سے بھی۔ لیکن اگر یہ ترکیب ایک ترکیبِ حسّی (یعنی دیے ہوئے مظہر کے مواد کی ترکیب) ہو تو اس کی ترتیب معروض میں متعیّن ہوتی ہو بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ اُس میں متوالی ترکیب کی ایک ایسی ترتیب ہو جو ایک معروض کا تعیّن کرتی ہو اور اس کے مطابق ایک چیز ہمیشہ مقدّم ہو گی اور جب وہ دی ہوئی ہو تو دوسری چیز وجوبی طور پر اُس کے بعد ظہور میں آئے گی۔ اگر میرا ادراک ایک واقعے پر مشتمل ہو تو وہ ایک تجربی تصدیق ہو گی جس میں تقدّم اور تاخر متعیّن سمجھا جاتا ہو یعنی زمانے کے لحاظ سے ایک مقدّم مظہر کا وجود مانا جاتا ہو جس کے بعد یہ واقعہ ایک قاعدے کے مطابق وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہو ورنہ اگر مقدّم مظہر دیا ہوتا

اور واقعہ اس کے بعد وجوبی طور پر ظہور میں نہ آتا تو ہم اسے محض اپنا وہم سمجھتے۔ اگر اس سے کسی معروض کا ادراک بھی ہوتا تو وہ محض خواب کہلاتا۔ پس مظاہر کا (بحیثیت امکانی ادراکات کے) وہ علاقہ جس میں کسی مؤخر واقعے کا وجود ایک قاعدے کے مطابق زمانے میں ایک مقدم مظہر کے ذریعے سے متعین ہوتا ہے یعنی علت و معلول کا علاقہ، ایک شرط لازم ہے سلسلہ ادراکات کے متعلق ہماری تجربی تصدیقات کے معروضی استناد یا تجربی حقیقت یعنی خود تجربے کی۔ اس لیے سلسلہ مظاہر کے علاقہ علیت کا قضیہ (شرائط توالی کے تحت میں) سب معروضات تجربہ کے لیے استناد رکھتا ہے کیوں کہ وہ خود تجربے کے امکان کی بنیاد ہے۔

یہاں ایک اور شبہہ پیدا ہوتا ہے جسے دور کرنا ضروری ہے۔ مظاہر میں علاقہ علیت کا قضیہ جس صورت میں کہ ہم نے اسے بیان کیا ہے صرف ان کی ترتیب توالی تک محدود ہے۔ حالانکہ اس کے استعمال کرتے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے یک جا ہونے پر بھی عاید ہوتا ہے اور علت و معلول کا ساتھ ساتھ ہونا بھی ممکن ہے۔ مثلاً کمرے میں گرمی ہے اور باہر نہیں ہے۔ میں اس کی علت کی تلاش کرتا ہوں تو یہ پاتا ہوں کہ کمرے میں آتشدان روشن ہے۔ یہاں علت اور اس کا معلول یعنی کمرے کی گرمی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ پس علت و معلول میں توالی نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہی وقت میں موجود ہیں اور پھر بھی یہ قانون صادق آتا ہے۔ عالم فطرت میں اکثر علت

و معلول ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور معلول صرف اس
بنا پر زمانے میں موخّر سمجھا جا سکتا ہے کہ علّت اپنے پورے
معلول کو ایک لمحے میں پیدا نہیں کر سکتی لیکن جس لمحے میں
معلول پیدا ہوتا ہے وہ اپنی علّت کی علّیت کے ساتھ ہی ساتھ
ہوتا ہے کیوں کہ ایک لمحہ پہلے علّت معدوم ہو جاتی تو معلول
بھی وجود میں نہ آتا۔ یہاں اس پر غور کرنا چاہیے کہ ہمارے
مدِّ نظر زمانے کی ترتیب ہے نہ کہ امتداد۔ یہ علاقہ بہر حال
باقی رہتا ہے خواہ زمانہ کچھ بھی نہ گزرا ہو۔ ہو سکتا ہے کہ علّت
کی علّیت اور اُس کے بلا واسطہ معلول کے درمیان کا زمانہ
بمنزلہ صفر ہو (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوں) تاہم ان میں جو
علاقہ ہے وہ باقی رہتا ہے اور ہمیشہ زمانے کے لحاظ سے
تعین پذیر ہے۔ جب میں دیکھتا ہوں کہ ایک گولا بھرے ہوئے
گدّے پر رکھا ہے اور اُس کی وجہ سے گدّے میں ایک چھوٹا
سا گڑھا پڑ گیا ہے تو یہاں گولا بحیثیت علّت کے اور اُس کا
معلول دونوں ساتھ ساتھ ہیں تاہم میں اِن دونوں میں اِن
کی طبیعیاتی نسبت کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے فرق کرتا ہوں
چونکہ جب میں گولے کو گدّے پر رکھتا ہوں تو اس کی سطح
میں جو پہلے ہموار تھی، گڑھا پڑ جاتا ہے لیکن اگر گدّے میں (کسی
نامعلوم وجہ سے) گڑھا پڑا ہوا ہے تو اُس کے بعد کوئی گولا
ظہور میں نہیں آتا۔

لہٰذا زمانہ کا تقدّم و تاخّر ہی وہ واحد تجربی معیار ہے،

جس سے کہ معلول ایک مقدم علت کی نسبت سے پہچانا جا سکتا ہو
اگر ایک گلاس میں پانی بھرا ہوا ہو تو وہ گلاس پانی کی ہموار سطح
سے اوپر چڑھ جانے کی علت ہے حالانکہ یہ دونوں مظاہر ساتھ ساتھ
واقع ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ جب میں پانی کو کسی بڑے برتن
سے گلاس میں انڈیلتا ہوں تو اس کے بعد ایک نئی چیز ظاہر
ہوتی ہے یعنی پانی کی سطح جو پہلے ہموار تھی گلاس میں بدل کر
مقعر ہو جاتی ہے۔ اس علیت سے فعل کا تصور، فعل سے قوت
کا تصور اور اس سے بالواسطہ جوہر کا تصور حاصل ہوتا ہے چونکہ
ہم اپنے تنقیدی مقصد کو جسے صرف بدیہی ترکیبی علم کے ماخذ
سے تعلق ہے، تحلیل کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہتے، جس
سے تصورات کی (توسیع نہیں) بلکہ صرف توضیح ہوتی ہے،
اس لیے ہم تحلیل کی تفصیلی بحث عقل محض کے آیندہ نظام
کے لیے اٹھا رکھتے ہیں اور یوں بھی اس قسم کی تحلیل کی موجودہ
درسی کتابوں میں کمی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم جوہر کے تجربی معیار
کو جو بقائے مظہر کے ذریعے اتنی آسانی سے اور اتنی اچھی طرح
ظاہر نہیں ہو سکتا جتنا فعل کے ذریعے سے، یہاں نظر انداز
نہیں کر سکتے۔

جہاں فعل اور اس کے ساتھ قوت موجود ہو وہاں جوہر
کا ہونا بھی ضروری ہے اور اسی جوہر میں مظاہر کے اس بیحد حاصل
ماخذ کی بنیاد تلاش کرنی چاہیے۔ یہ کہنا تو بہت سہل ہے لیکن
جب یہ سوال کیا جائے کہ جوہر کا کیا مفہوم ہے تو منطقی دور

سے بچ کر اس کا جواب دینا اس قدر سہل نہیں ہے۔ آخر فعل کے تصور سے فاعل کی بقا جو جوہر کی اہم اور مخصوص علامت ہے کیوں کر اخذ کی جا سکتی ہے۔ جو کچھ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اس کے مطابق اس مسئلے کو حل کرنے میں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی حالانکہ عام طریقے کے مطابق (یعنی صرف تصورات کی تحلیل سے) اس کا حل کرنا ناممکن ہے۔ فعل کے معنی ہیں وہ علاقہ جو موضوع علیت اور معلول میں ہوتا ہے۔ چونکہ کل معلول واقعات یعنی تغیر پذیر مظاہر پر مشتمل ہیں جو زمانے میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں لہذا ان کا آخری موضوع ایک وجود مستقل ہے جو تغیرات کے مظاہر کا حامل، یعنی جوہر ہے۔ اس لیے کہ قضیہ علیت کے مطابق افعال ہمیشہ مظاہر کے تغیرات کا سبب ہیں اور ان کا موضوع ایسا نہیں ہو سکتا جو خود تغیر پذیر ہو ورنہ پھر دوسرے افعال کی اور ایک دوسرے موضوع کی ضرورت ہوگی جو اس تغیر کا تعین کرے۔ اس بنا پر فعل بحیثیت ایک کافی تجربی معیار کے جوہریت کو ثابت کر دیتا ہے، بغیر اس کے کہ ہمیں ادراکات کا باہم مقابلہ کرکے ایک وجود مستقل کا سراغ لگانے کی ضرورت ہو اور سچ پوچھیے تو یہ سراغ اس تفصیل کے ساتھ لگایا بھی نہیں جا سکتا جو تصور جوہر کی وسعت اور کلیت کے لیے درکار ہے یہ نتیجہ کہ کل کون و فساد کی علیت کا موضوع اول (مظاہر کے میدان میں) خود کون و فساد سے بری ہے، زیادہ یقینی ہے اور وجود مستقل کی تجربی وجہ بیت یعنی جوہر (بحیثیت مظہر) کے تصور

تک پہنچا دیتا ہے۔

جب کوئی واقعہ ظہور میں آتا ہے تو وجود ایک شے کا پیدا ہونا قطع نظر اُس چیز کے جو پیدا ہوتی ہے بجائے خود غور و فکر کا محتاج ہے۔ موجودہ حالت کا عدم سے وجود میں آنا خواہ وہ کسی کیفیت پر مشتمل نہ ہو خود ہی ایک تحقیق طلب امر ہے۔ اس پیدا ہونے کا تعلق جیسا کہ ہم نمبر ا میں دکھا چکے ہیں جوہر سے نہیں (اس لیے کہ وہ تو نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتا) بلکہ اُس کی حالت سے ہے۔ پس یہ ایک تغیر ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنا۔ جب اِس پیدا ہونے کو کسی بیرونی علت کا معلول سمجھا جائے تو وہ تخلیق تو کہلائے گا جسے ہم بحیثیت واقعے کے مظاہر میں تسلیم نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا امکان ہی تجربے کی وحدت کو ختم کر دے گا۔ البتہ اگر ہم کل اشیا کو مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے دیکھیں اور عقلِ محض کے معروضات سمجھیں تو وہ جوہر ہونے کے باوجود ایک بیرونی علت کے پابند قرار دیے جا سکتے ہیں مگر دہاں اس لفظ کا مفہوم بالکل بدل جائے گا اور یہ مظاہر پر بحیثیت امکانی معروضاتِ تجربہ کے عاید نہیں ہو سکے گا۔

کسی چیز میں تغیر کیوں کر ہوتا ہے۔ یہ کیں طرح ممکن ہے کہ ایک خاص لمحے میں جو حالت موجود ہے اُس کے بعد اس سے ایک مختلف حالت ظہور میں آئے۔ اِس کو ہم بدیہی طور پر مطلق نہیں سمجھ سکتے اس کے لیے واقعی قوتوں کا علم

درکار ہے جو صرف تجربی طور پہ دیا جا سکتا ہے مثلاً متحرک قوتیں یا دوسرے الفاظ میں بعض متوالی مظاہر (بحیثیت حرکات کے) جو اِن قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ البتہ ہر تغیّر کی صورت، وہ شرط جس پر کہ اس تغیّر کا بہ حیثیت ایک نئی حالت کے وجود میں آنا موقوف ہے، (قطع نظر اس کے کہ اس کا مشمول یعنی وہ حالت کہ جس میں تغیّر ہوتا ہے کیا ہے) یعنی خود حالات کی توالی قانونِ علّیت اور شرائط زمانہ کے مطابق بدیہی طور پہ ہمارے غور و فکر کا موضوع ہو سکتی ہے۔[1]

جب ایک جوہر ایک حالت 'ا' سے دوسری حالت 'ب' میں منتقل ہوتا ہے تو پہلی کا نقطۂ زمانہ دوسری کے نقطے سے مختلف ہے اور اس کے بعد آتا ہے۔ اسی طرح دوسری حالت اثبات (مظہر) کے پہلی حالت سے جس میں کہ یہ اثبات نہیں تھا اسی طرح مختلف ہے جس طرح کہ 'ب'، صفر سے، یعنی جب حالت 'ب'، حالت 'ا' سے صرف کمیت کے لحاظ سے مختلف ہو تب بھی یہ تغیّر (ب - ا) کا عدم سے وجود میں آتا ہے۔

---

[1] یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ہم عام طور پہ نسبت کے تغیّر کا نہیں بلکہ صرف حالت کے تغیّر کا ذکر کر رہے ہیں۔ اس لیے جب کوئی جسم یکساں حرکت کر رہا ہو تو اس کی (حرکت کی) حالت میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا۔ البتہ جب حرکت کی رفتار گھٹتی بڑھتی ہے تو حالت بدل جاتی ہے۔

اِس لیے کہ یہ زاید مقدار پہلی حالت میں موجود نہیں تھی اور وہ اس کے اعتبار سے صفر تھی۔

پس سوال یہ ہے کہ ایک چیز ایک حالت 'ا' سے ایک دوسری حالت 'ب' میں کیوں کر منتقل ہوتی ہے۔ دو لمحوں کے درمیان ہمیشہ ایک زمانہ ہوتا ہے اور اِن لمحوں میں جو دو حالتیں ہوں اِن کے درمیان ہمیشہ فرق ہوتا ہے جو کچھ نہ کچھ کمیت رکھتا ہے (کیوں کہ مظاہر کے اجزا بھی ہمیشہ مقادیر ہوتے ہیں) پس ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونا اُن دو لمحوں کے بیچ کے زمانے میں واقع ہوتا ہے جن میں سے پہلا اُس چیز کی مقدّم حالت کا اور دوسرا اُس کی مؤخر حالت کا تعیّن کرتا ہے۔ پس یہ دونوں لمحے زمانۂ تغیّر اور اسی کے ساتھ دونوں حالتوں کے فصل کے حدود ہیں اور اِس طرح خود بھی تغیّر میں شامل ہیں۔ ہر تغیّر ایک علّت رکھتا ہے جو دورانِ تغیّر میں اوّل سے آخر تک اپنی علّیت ظاہر کرتی ہے پس یہ علّت اپنے تغیّر کو دفعتہً (یکایک یا طرفۃ العین میں) نہیں بلکہ ایک زمانے کے اندر ظاہر کرتی ہے۔ اس طرح جوں جوں زمانہ لمحہ 'ا' سے لمحہ 'ب' کے آخر تک گزرتا جاتا ہے اثبات (ب۔ا) کی مقدار بھی اِن دونوں کے درمیانی مدارج طے کرتی جاتی ہے۔ پس ہر تغیّر صرف علّیت کے ایک مسلسل فعل کے ذریعے سے ممکن ہے جو اِس حد تک جہاں تک کہ وہ یکساں ہے ایک اثر کہلاتا ہے۔ تغیّر ان اثرات پر مشتمل نہیں ہے بلکہ اُن کے ذریعے

سے بحیثیت اُن کے معلول کے وجود میں آتا ہے۔

یہ تغیر کے تسلسل کا قانون ہے جس کی بنا اس بات پر ہے کہ زمانہ اور وہ مظہر جو زمانے کے اندر ہو ایسے اجزا پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کا مزید تجزیہ ہو سکتا ہے پھر بھی شئے کی ایک حالت تغیر کے دوران میں ان سب اجزا سے گزر کر دوسری حالت کو پہنچتی ہے۔ مظاہر کے اثبات اور زمانوں کی مقدار کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا فرق ایسا نہیں جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے۔ پس اثبات کی نئی حالت پُرانی حالت سے جس میں کہ وہ موجود نہیں تھی شروع ہو کر ان نامحدود مدارج سے گزرتی ہے جن کا فرق ایک دوسرے سے اُس سے کم ہے جو ا اور صفر میں ہے۔

یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ قضیّہ طبیعیات میں کیا فایدہ رکھتا ہے لیکن یہ بات کہ ایک ایسا قضیّہ جو صریحاً ہمارے علم طبیعی میں اس قدر توسیع کرتا ہے، بدیہی طور پر کیوں کر ممکن ہے، بہت چھان بین کی محتاج ہے، اگرچہ بظاہر یہ امر واقعہ ہے اور اس کے امکان کا سوال فضول معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ عقل محض کے ذریعے سے ہمارے علم کو توسیع دینے کے اتنے بے بنیاد دعوے کیے جاتے ہیں کہ ہمیں ایک عام قاعدہ بنا لینا چاہیے کہ اس معاملے میں ہمیشہ شبہ سے کام لیں گے اور جب تک کہ ایسی اسناد موجود نہ ہوں جن سے باقاعدہ استخراج کیا جا سکے محض ادعائی نسبتوں کی بنا پر

کوئی چیز تسلیم نہ کریں گے۔

تجربی علم میں ہر اضافہ اور ادراک کی ہر ترقی اصل میں اندرونی حس کے تعیّن کی توسیع یعنی ایک عملِ زمانی ہو خواہ اس کے معروض مظاہر ہوں یا خالص مشاہدات۔ یہ عمل زمانی ہر چیز کا تعیّن کرتا ہو مگر خود اس کا تعیّن کوئی چیز نہیں کرتی یعنی اس کے اجزا صرف زمانے میں اور زمانے کی ترکیب سے دیے ہوئے ہوتے ہیں مگر زمانہ اس سے پہلے دیا ہوا نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک کا ایک متقدم حالت سے موخر حالت میں منتقل ہونا زمانے کا تعیّن ہو اس ادراک کے ظہور کے ذریعے سے اور چونکہ زمانہ اور اس کے اجزا ہمیشہ ایک مقدار رکھتے ہیں اس لیے یہ ظہور ادراک بہ حیثیت ایک مقدار کے، کُل مدارج سے جن میں سے ہر ایک کی مزید تقسیم کی جاتی ہو ایک خاص درجے تک پہنچتا ہو۔ اس سے ایک ایسے قانون کا امکان واضح ہو جاتا ہو جس کے مطابق تغیرات کی صورت بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہو۔ یہاں ہم جس چیز کا اس سے اندازہ کرتے ہیں وہ خود ہمارا ادراک ہو جس کی صوری شرط کُل مظاہر کے دیے جانے سے پہلے ہمارے ذہن میں موجود ہو اور وہ ضرور بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہو۔ پس جس طرح زمانے میں مظاہر کے مسلسل ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے امکان کی بدیہی حسّی شرط موجود ہو اسی طرح قوّتِ فہم اپنی وحدتِ تعقل کی بدولت بدیہی شرط ہو

اِس زمانے کے اندر کُل مقاماتِ مظاہر کے سلسلہ علّت و معلول کے ذریعے مسلسل تعیّن کی جس میں علّت معلول کے وجود کا ناگزیر طور پر تعیّن کرتی اور اس طرح زمانی علاقوں کے تجربی علم کو ہمیشہ کے لیے (کلّی) یعنی معروضی حیثیت سے مستند قرار دیتی ہے۔

(ج)

تیسرا قیاس

اجتماع کا بنیادی قضیہ قانونِ تعامل یا اشتراک کے مطابق

کُل جوہر جہاں تک کہ وہ مکان میں ساتھ ساتھ ادراک کیے جا سکیں ایک دوسرے سے تعامل کی حالت میں ہوتے ہیں۔

ثبوت

اشیا ساتھ ساتھ اُس حالت میں ہوتی ہیں جب وہ باری باری سے یکے بعد دیگرے ادراک کی جا سکیں (یہ بات توالیِ مظاہر میں نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم نے دوسرے قضیے میں دکھایا ہے) مثلاً میں اپنے ادراک کو پہلے چاند پر اور پھر زمین پر مرکوز کر سکتا ہوں یا اس کے برعکس پہلے زمین پر اور پھر چاند پر۔ اور چونکہ ان معروضات کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہو سکتے ہیں اس لیے میں کہتا ہوں کہ وہ دونوں ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ پس اجتماع نام ہے مظاہر کے ایک ہی

وقت میں موجود ہونے کا۔ مگر ہم خود زمانے کا ادراک نہیں کرسکتے
اور نہ اشیا کو ایک ہی وقت میں موجود مان کر اُس سے یہ اخذ
کر سکتے ہیں کہ اُن کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے
کے بعد ہوتے ہیں۔ ہماری ترکیبِ تخیّل صرف یہ بتاتی ہے
کہ جب اِن ادراکات میں سے ایک موضوع میں موجود ہوتا ہے
تو دوسرا نہیں ہوتا اور جب دوسرا ہوتا ہے تو پہلا نہیں ہوتا
مگر یہ نہیں بتاتی کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود ہیں یعنی دونوں
ایک ہی وقت میں پائے جاتے ہیں اور یہ اجتماع وجوبی ہے
تاکہ ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہو سکیں۔
اس لیے اِس بات کا کہ اشیا ایک ہی وقت میں الگ الگ
موجود ہیں اور اُن کے تعیّنات باری باری سے ایک دوسرے
کے بعد ادراک کیے جاتے ہیں ایک عقلی تصوّر درکار ہے تاکہ
ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ ادراکات کا باری باری سے ایک دوسرے
کے بعد ہونا معروض پر مبنی ہے اور اس طرح ان کے اجتماع
کو معروضی قرار دے سکیں۔ لیکن جوہروں کا علاقہ جس میں
ایک کے تعیّنات کا سبب دوسروں میں موجود ہو تاثیر کا
علاقہ ہے اور جب ہر ایک کی تاثیر باری باری سے دوسروں
کے تعیّنات کا سبب ہو تو یہ تعامل کا علاقہ کہلائے گا۔ پس
جوہروں کا مکان میں ساتھ ساتھ موجود ہونا تجربی طور پر صرف
اسی طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اُن میں باہم تعامل مان لیا جائے
لہذا یہ تعامل شرطِ لازم ہے اشیا کے بہ حیثیت معروضاتِ تجربہ

ممکن ہونے کی ۔
اشیا ساتھ ساتھ اُسی صورت میں ہوتی ہیں کہ وُہ ایک ہی وقت میں موجود ہوں ۔لیکن ہم یہ کاہے سے معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود ہیں ؟ اس بات سے کہ اِن مظاہر کی ترکیبِ حسی کسی خاص ترتیب کی پابند نہیں ہو یعنی ا سے شروع ہو کر ب ، ج ، د سے گزرتی ہوی ہ تک پہنچ سکتی ہو اور اس کے بر عکس ہ سے شروع ہوکر ا تک بھی ۔ اس لیے کہ اگر یہ ترتیب زمانے کے لحاظ سے متوالی ہو(اور ا سے شروع ہوکر ہ پر ختم ہو) تو یہ ناممکن ہو کہ ہمارا حسّی ادراک ہ سے شروع ہوکر ا کی طرف واپس جا سکے کیوں کہ ا زمانۂ گزشتہ سے تعلّق رکھتا ہو اور اب موضوعِ حس نہیں ہو سکتا ۔
اب فرض کیجیے کہ مختلف جوہر بہ حیثیت مظاہر کے ایک دوسرے سے بالکل بے تعلّق ہیں یعنی اِن میں سے نہ کوئی دوسرے پر اثر ڈالتا ہو اور نہ دوسرے کا اثر قبول کرتا ہو تو ان کا ساتھ ساتھ ہونا امکانی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا اور ایک کا وجود کسی تجربی ترکیب کے ذریعے سے دوسرے کے وجود کی خبر نہیں دے سکتا ۔ اس لیے کہ جب آپ نے یہ سمجھ لیا کہ انھیں خالی مکان ایک دوسرے سے جُدا کرتا ہو تو آپ کا ادراک جو ایک سے دوسرے تک پہنچتا ہو دوسرے کے وجود کو تو پہلے کے ذریعے سے متعیّن کر دے گا لیکن یہ تمیز

نہیں کر سکے گا کہ معروضی طور پہ دوسرا مظہر پہلے کے بعد ہے یا دونوں ساتھ ساتھ۔

اس لیے محض وجود کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہونی چاہیے جس کے ذریعے سے د زمانے میں ب کی جگہ متعیّن کرتا ہے اور ب ، د کی کیوں کہ صرف اسی شرط کے ماتحت دونوں مظہر تجربی طور پہ ساتھ ساتھ ادراک کیے جا سکتے ہیں۔ ایک چیز دوسری کی جگہ زمانے میں تب ہی متعیّن کر سکتی ہے جب وہ اس کی یا اس کے تعینّات کی علّت ہو۔ پس یہ ضروری ہے کہ ہر جوہر میں دوسرے جوہر کے بعض تعینّات کی علّت اور اسی کے ساتھ دوسرے کی علّت کے معلول بھی موجود ہوں یعنی دونوں میں (بلاواسطہ یا بالواسطہ) اشتراکِ عمل ہو۔ ورنہ بغیر اس کے ان کا ساتھ ساتھ ہونا کسی امکانی تجربے میں ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ معروضات تجربہ کے لحاظ سے ہر وہ چیز جس کے بغیر ان معروضات کا تجربہ ناممکن ہو، وجوبی کہلائے گی۔ پس کل جوہروں کے (بہ حیثیت مظاہر) ساتھ ساتھ ہونے کے لیے لازمی ہے کہ ان میں اشتراکِ عمل موجود ہو۔

لفظِ اشتراک کے دو معنی ہوتے ہیں ایک اشتراکِ مکانی دوسرے اشتراکِ عملی۔ یہاں ہم اس لفظ کو دوسرے معنی میں یعنی اشتراکِ عملی کی حیثیت سے استعمال کر رہے ہیں جس کے بغیر اشتراکِ مکانی بھی تجربی حیثیت سے ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ ہم اپنے تجربات میں یہ بات آسانی سے معلوم

کر سکتے ہیں کہ صرف وہ مسلسل اثرات جو مکان کے کل مقامات
میں ہوتے ہیں ہماری حس کو ایک معروض سے دوسرے معروض
تک پہنچا سکتے ہیں اور روشنی جو ہماری آنکھ کے اور اجسام طبیعی
کے درمیان واقع ہو ہم میں اور اُن میں ایک بالواسطہ اشتراک
پیدا کرتی ہو اور اس طرح اِن کا ساتھ ساتھ ہونا ثابت کرتی ہو۔
ہم کبھی تجربی طور پر تبدیلِ مقام (اور اس کے تغیّر کا ادراک)
نہیں کر سکتے بغیر اس کے کہ مادّے کے ذریعے سے ہمیں اپنے
مقام کا ادراک ہو اور مادّہ صرف اپنے تعامل ہی کے ذریعے
سے اپنا ساتھ ساتھ ہونا اور دُور و دراز معروضات تک کا ایک
وقت میں موجود ہونا (اگرچہ بالواسطہ) ظاہر کر سکتا ہو۔ بغیر
اشتراکِ عمل کے ہر ادراک (مظاہر کا مکان کے اندر) دوسرے
سے منقطع ہو جائے گا اور تجربی ادراکات یعنی تجربے کا سلسلہ
ہر موضوع میں نئے سرے سے شروع ہوگا اور ایک دوسرے
میں مطلق ربط یا علاقۂ زمانی نہیں پایا جائے گا۔ ہم یہاں خالی
مکان کے وجود سے انکار نہیں کرتے۔ یہ ہو سکتا ہو کہ جہاں
ہمارے ادراکات نہیں پہنچتے، وہاں خالی مکان موجود ہو اور
اشیا کے ساتھ ساتھ ہونے کا تجربی علم وقوع میں نہ آئے۔ مگر
اس صورت میں وہ ہمارے امکانی تجربے کا معروض نہیں
ہو سکتا۔

اس کی تشریح کی جا سکتی ہو ہمارے ذہن میں کل مظاہر
ایک امکانی تجربے میں شامل ہونے کی حیثیت سے لازمی طور پر

اشتراکِ عمل رکھتے ہیں اور جس حد تک کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود اور ایک دوسرے سے مربوط سمجھے جائیں وہ زمانے کے اندر ایک دوسرے کی جگہ متعیّن کرتے ہیں اور اُن اجزا کے ملنے سے ایک کُل بنتا ہے ۔ اِس موضوعی اشتراک کو معروضی سمجھنے کے لیے یعنی مظاہر کو جوہر کی طرف منسوب کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے کا ادراک دوسرے کے ادراک کا اور دوسرے کا ادراک پہلے کے ادراک کا سبب ہو تاکہ وہ توالی جو ہمارے ادراکاتِ حسّی میں ہمیشہ پائی جاتی ہے معروضات کی طرف منسوب نہ کی جائے بلکہ وہ ساتھ ساتھ موجود تصوّر کیے جائیں لہذا جوہروں میں تعامل یعنی حقیقی یا عملی اشتراک موجود ہے جس کے بغیر ہم کو ان کے ساتھ ساتھ موجود ہونے کا تجربی ادراک نہیں ہو سکتا ۔ اِس اشتراکِ عمل کے ذریعے سے مظاہر جس حد تک کہ وہ ایک دوسرے سے الگ اور اِس کے باوجود مربوط ہوتے ہیں ایک مرکّب بناتے ہیں اور اِس طرح کے مرکّب کئی قسم کے ہوتے ہیں ۔ پس وہ تین طبیعی علاقے جن سے کہ اور سب علاقے پیدا ہوتے ہیں ، عرضیّت ، سببیّت اور اشتراک ہیں ۔

یہ ہیں تجربے کے تینوں قیاسات ۔ یہ وہ بنیادی قضایا ہیں جو مظاہر کے وجود کا تعیّن زمانے کے اندر اس کی تینوں جہات کے مطابق کرتے ہیں جو خود زمانے سے بہ حیثیت مقدار (مقدار موجود یعنی دوران) اِس علاقے کے مطابق جو زمانے کے اندر

بہ حیثیت مجموعۂ موجود (اجتماع) کے ہوتا ہو۔ تعیّن زمانہ کی
یہ وحدت سراسر عملی ہو یعنی زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں سمجھا جاتا
جس کے اندر تجربہ بلا واسطہ ہر وجود کی جگہ کا تعیّن کر سکے۔
یہ ایک ناممکن امر ہو اس لیے کہ زمانہ مطلق کوئی معروض ادراک
نہیں جس سے مظاہر مربوط کیے جا سکیں۔ قوّت فہم کا وہ قاعدہ
جس پہ وجود مظاہر کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے ترکیبی وحدت
حاصل کرنا منحصر ہو، ان میں سے ہر ایک کی جگہ زمانے میں
متعیّن کرتا ہو اور یہ تعیّن بدیہی اور ہر زمانے کے لیے مستند ہو۔
عالمِ طبیعی سے ہم (تجربی معنی میں) وجود مظاہر کا مجموعہ
مراد لیتے ہیں جو وجوبی قواعد یعنی قوانین کے مطابق مربوط ہو
پس بعض ایسے بدیہی قوانین موجود ہیں جن پر خود عالمِ طبیعی
کا امکان موقوف ہو۔ تجربی قوانین صرف تجربے کے ذریعے سے
انھیں اصلی قوانین کے مطابق جو خود تجربے کو ممکن بناتے ہیں،
معلوم کیے جا سکتے ہیں۔ پس ہمارے قیاسات اصل میں
کل مظاہر کے ربط میں عالمِ طبیعی کی وحدت ظاہر کرتے ہیں
بعض علامتوں کے ذریعے سے اور یہ علامتیں صرف اس علاقے
پر دلالت کرتی ہیں جو زمانہ (جہاں تک کہ وہ کل وجود اپنے
اندر لیے ہوئے ہو) وحدتِ تعقّل سے رکھتا ہو جو صرف مقرّرہ
قواعد کے مطابق ترکیب سے پیدا ہوتی ہو۔ ان سب کا خلاصہ
یہ ہو۔ کل مظاہر عالمِ طبیعی میں ہیں اور ہونے چاہییں۔ اس لیے
کہ بغیر اس بدیہی وحدت کے تجربے کی وحدت یعنی معروضات

کا اس میں متعین ہونا ممکن نہیں ہے۔

اس مخصوص طریقِ ثبوت کے متعلق جو ہم نے اِن قبل تجربی قوانینِ طبیعی کے لیے اختیار کیا ہے ہمیں ایک بات کہنی ہے جو عقلی اور ترکیبی بدیہی قضایا کو ثابت کرنے کی ہر کوشش کے لیے ایک اہم ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر ہم اِن قیاسات کو اذعانی طور پر یعنی تصورات سے ثابت کرنا چاہیں کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے صرف ایک وجودِ مستقل میں پائی جاتی ہے۔ ہر واقعے کا کوئی سبب ایک سابقہ حالت میں ہونا چاہیے جس کے بعد وہ واقعہ ایک خاص قاعدے کے مطابق ظہور میں آئے اور اُن مظاہر میں جو ساتھ ساتھ ہوں مختلف حالتیں ایک دوسرے کی نسبت سے ایک قاعدے کے مطابق ساتھ ساتھ ہوتی ہیں (یعنی تعامل رکھتی ہیں) تو ساری کوششیں بے کار جاتی ہیں اِس لیے کہ ایک معروض کے وجود سے دوسرے کے وجود یا طریقِ وجود پر محض ان اشیا کے تصورات سے کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا خواہ اُن تصورات کی کتنی ہی تحلیل کی جائے۔ اب ہمارے لیے اور کون سی صورت باقی تھی؟ صرف امکانی تجربہ بہ حیثیت ایک علم کے جس میں ہمیں کل معروضات دیے جانے چاہییں اگر اِن کا ادراک ہمارے لیے معروضی حقیقت رکھتا ہے۔ اسی تیسری چیز میں، جس کی اصل صورت کل مظاہر کی ترکیبی وحدتِ تعقل پر مبنی ہے، ہمیں کل وجود مظاہر کے مکمل اور وجوبی تعین زمانی کی بدیہی شرائط مل گئیں جن کے بغیر خود تجربی تعین زمانی بھی

ناممکن ہونا اور بدیہی ترکیبی وحدت کے وہ قواعد ہاتھ آ گئے جن کے ذریعے سے ہم تجربے کے متعلق توقعات قایم کر سکتے ہیں اس سے پہلے لوگوں کو یہ طریقہ معلوم نہیں تھا اور وہ اس وہم باطل میں مبتلا تھے کہ اُن ترکیبی قضایا کو جو قوتِ فہم کے تجربی استعمال کے لیے بحیثیت ترکیب کے درکار ہیں، ادعائی طریقے سے ثابت کریں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ قضیّہ سبب کافی کا ثبوت دینے کی بارہا کوششیں کی گئیں اور وہ سب بے کار ثابت ہوئیں بقیّہ دونوں قضایا کا کسی کو خیال بھی نہیں آیا حالانکہ غیر محسوس طور پر اُن سے کام لیا جاتا رہا[1]۔ بات یہ ہے کہ ان لوگوں کو مقولات کا سُراغ نہیں ملا تھا جو قوتِ فہم کے تصوّرات و قضایا کی ہر کمی کو دریافت کرنے اور ظاہر کرنے کا واحد ذریعہ ہیں۔

---

[1] وحدت کائنات جس کے اندر کل مظاہر مربوط سمجھے جاتے ہیں صریحی طور پر محض ایک نتیجہ ہے اس بنیادی قضیّے کا جو غیر محسوس طور پر مان لیا گیا تھا کہ کل جوہر جو ساتھ ساتھ موجود ہیں، تعامل رکھتے ہیں۔ اِس لیے کہ اگر جوہر باہم غیر مربوط ہوتے تو وہ اجزا کی حیثیت سے مِل کر ایک کل نہ بناتے اور اِن کا ربط (یعنی تعامل) صرف ساتھ ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر وجوبی نہ ہوتا تو ہم محض اس تصوّری علاقے سے اُس واقعی علاقے کو مستنبط نہیں کر سکتے تھے ہم اوپر یہ دکھا چکے ہیں کہ اصل میں اسی تعامل کی بنیاد پر جوہروں کے ساتھ ساتھ ہونے کے تجربی علم کا امکان مبنی ہے اور اس تجربی علم سے تعامل اس کی شرط لازم کی حیثیت سے مستنبط کیا جاتا ہے۔

(۴)

عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ

۱۔ وہ جو (مشاہدے اور تصوّرات کے لحاظ سے) تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو، ممکن کہلاتا ہے۔

۲۔ وہ جو تجربے (حسّی ادراک) کی مادّی شرائط سے مطابقت رکھتا ہو، موجود کہلاتا ہے۔

۳۔ وہ جس کا تعلّق وجود سے تجربے کی عام شرائط کے مطابق متعیّن ہو، واجب کہلاتا ہے۔

توضیح

مقولاتِ جہت میں یہ خصوصیّت ہے کہ وہ اُس تصوّر میں جس کے ساتھ وہ محمولات کی حیثیت سے لگائے جاتے ہیں، تعیّنِ معروض کے لحاظ سے مطلق اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اُس کا تعلّق ہماری قوّتِ ادراک سے ظاہر کرتے ہیں۔ جب کسی شے کا تصوّر بالکل مکمّل ہو تب بھی ہم اُس کے بارے میں یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا وہ صرف ممکن ہی ہے یا موجود بھی اور صرف موجود ہی ہے یا واجب بھی۔ ان کے ذریعے سے خود معروض میں کوئی مزید تعیّنات تصوّر نہیں کیے جاتے بلکہ صرف یہ دیکھا جاتا ہے کہ معروض (مع اپنے کُل تعیّنات کے) قوّتِ فہم اور

اُس کے تجربی استعمال تجربی قوّتِ تصدیق اور قوّتِ حکم سے (جس حد تک وہ تجربے پر عاید کی جائے) کیا تعلّق رکھتا ہے۔

چنانچہ مقولاتِ جہت صرف امکان، وجود اور وجوب کے تجربی استعمال کی توضیح کرتے اور اسی کے ساتھ کُل مقولات کو صرف تجربی استعمال تک محدود کر کے اِن کے فوق تجربی استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اِس لیے کہ اگر ان کی حیثیت محض منطقی نہ ہو یعنی وہ محض صورتِ خیال کو تحلیلی طور پر ظاہر نہ کرتے ہوں بلکہ اشیا کے امکان، وجوب اور وجود سے بحث کرتے ہوں تو انھیں امکانی تجربے اور اس کی ترکیبی وحدت کا پابند ہونا چاہیے اِس لیے کہ معروضاتِ علم صرف تجربے ہی کے اندر دیے ہوئے ہوتے ہیں۔

پس امکانِ اشیا کے اصول موضوعہ کا یہ تقاضا ہے کہ اُن کا تصوّر عام تجربے کی صوری شرایط سے مطابقت رکھتا ہو لیکن عام تجربے کی یہ معروضی صورت اِس ترکیب پر مشتمل ہے جو معروضات کے علم کے لیے درکار ہے۔ وہ تصوّر جو ترکیب پر مشتمل ہو اُس وقت تک مشمول سے خالی سمجھا جائے گا اور کسی موضوع پر عاید نہ ہوگا جب تک کہ یہ ترکیب تجربے سے تعلّق نہ رکھتی ہو اگر یہ ترکیب تجربے سے ماخوذ ہے تو تصوّر تجربی تصوّر کہلاتا ہے اور اگر یہ عام تجربے (یعنی اس کی صورت) کی بدیہی شرط لازم ہو تو تصوّر خالص تصوّر کہلاتا ہے مگر پھر بھی تجربے سے تعلّق رکھتا ہے کیوں کہ اِس کا معروض صرف تجربے ہی میں پایا جا سکتا ہے۔ اِس لیے کہ ہم اُس معروض کا جو ایک بدیہی ترکیبی

تصوّر کے ذریعے سے خیال کیا گیا ہو، ممکن ہونا اور کس چیز سے اخذ کر سکتے ہیں بجز اس ترکیب کے جو معروضات کے تجربی علم کی صورت ہو؛ یہ بات کہ ایسے تصوّر میں کوئی تناقض نہ ہو ایک وجوبی منطقی شرط تو ہو مگر تصوّر کے معروضی اثبات یعنی جو معروض اس کے ذریعے سے خیال کیا گیا ہو اس کے امکان کے لیے ہرگز کافی نہیں ہو مثلاً ایک ایسی شکل کے تصوّر میں جو دو خطوط مستقیم سے گھری ہوئی ہو کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اس لیے کہ دو خطوط مستقیم اور ان کے ملنے کے تصوّرات میں شکل کی نفی شامل نہیں ہے۔ یہاں عدم امکان خود تصوّر پر مبنی نہیں بلکہ اس کی تشکیل مکانی یعنی مکان کی شرائط اور تعیّنات پر اور خود یہ تعیّنات معروضی اثبات صرف اس لیے رکھتے ہیں یعنی ممکن اشیا پر صرف اسی وجہ سے عاید ہوتے ہیں کہ وہ عام تجربے کی بدیہی صورت پر مشتمل ہیں۔

اب ہم یہ دکھائیں گے کہ امکان کا یہ اصول موضوعہ کتنا زیادہ مفید اور مؤثر ہے۔ جب میں ایک مستقل شے کا تصوّر کرتا ہوں جس میں کُل تغیرات صرف اس کی حالتوں سے تعلّق رکھتے ہیں تو صرف اس تصوّر سے مجھے ہرگز یہ علم نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسی شے ممکن بھی ہے۔ یا جب میں ایسے مظہر کا تصوّر کرتا ہوں جس کے بعد ہمیشہ ایک دوسرا مظہر ناگزیر طور پر ظہور میں آتا ہو تو اس خیال میں کوئی تناقض تو نہیں

مگر یہ تصدیق نہیں کی جا سکتی کہ کوئی ایسی خاصیت (بحیثیت علت کے) ایک ممکن شے میں پائی جاتی ہے۔ اس طرح میں مختلف اشیا (جوہروں) کا تصور کر سکتا ہوں جو ایک دوسرے کی حالت پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ نتیجہ کہ اس قسم کا تعلق اشیا میں ہو سکتا ہے ان تصورات سے جو صرف ایک من مانی ترکیب پر مشتمل ہیں، ہرگز اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس بات سے کہ یہ تصورات ادراکات کے اس تعلق کو جو ہر تجربے میں پایا جاتا ہے بدیہی طور پر ظاہر کرتے ہیں، ان کا معروضی ادراک یعنی ان کی قبل تجربی حقیقت کا علم ہوتا ہے۔ یہ علم تجربے کا پابند نہیں مگر عام تجربے کی صورت اور اس ترکیبی وحدت کا پابند ضرور ہے جس کے بغیر معروضات کا تجربی علم ہو ہی نہیں سکتا۔

اگر کوئی شخص اس مادے سے جو ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جوہر، قوت اور تعامل کے نئے تصورات گھڑ لے بغیر اس کے کہ اس نے ربط کی مثال تجربے سے اخذ کی ہو تو وہ محض توہمات میں مبتلا ہو کر رہ جائے گا جن میں امکان کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی کیوں کہ نہ تو اس نے تجربے کو اپنا رہنما بنایا اور نہ تصورات اس سے اخذ کیے۔ اس قسم کے گھڑے ہوئے تصورات کو امکان کی شان، مقولات کی طرح بدیہی طور پر بہ حیثیت ان شرائط کے جن پر تجربہ موقوف ہو، حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ صرف تجربی طور پر، بحیثیت ان تصورات کے جو خود تجربے میں دیے ہوئے ہوں۔

اُن کا علم اگر ہو سکتا ہو تو صرف تجربی طور پر، ورنہ پھر یہ
ہی نہیں سکتا۔ ایک جوہر جو مستقل اور مکان میں موجود ہو
مگر اُسے پُر نہ کرتا ہو (مثل مادّے اور ذہن کی اس درمیانی
صُورت کے جسے بعض فلسفیوں نے مانا ہی) یا ہمارے
نفس کی ایک غیر معمولی قوّت کہ جس سے ہم آیندہ کا حال (صرف
قیاس نہیں بلکہ) مشاہدہ کر سکیں یا وہ قوّت جس کے ذریعے
ہم دوسروں سے (خواہ وہ کتنی ہی دور ہوں) اشتراکِ خیال
رکھتے ہوں، یہ سب ایسے تصوّرات ہیں جن کا امکان بالکل
بے بنیاد ہو۔ اس لیے کہ اس کی بنا تجربے اور اُس کے
معلومہ قوانین پر نہیں رکھی جا سکتی اور اس کے بغیر وہ محض
ایک من گھڑت چیز ہو۔ گو اس میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا
پھر بھی وہ معروضی حقیقت کا یعنی اس بات کا دعوے نہیں
کر سکتا کہ جیسا معروض تصوّر کیا گیا ہو وہ ممکن بھی ہو۔ اب رہا
وجود تو ظاہر ہو کہ بغیر تجربے سے مدد لیے ہوئے کسی مقرون
وجود کا تصوّر تک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ وجود کا تصوّر
صرف حسّی ادراک پر، جس حد تک کہ وہ تجربے کا مادّہ ہو،
عاید ہوتا ہو؛ اور ادراکات کے باہمی علاقے کی صورت پر عاید
نہیں ہوتا۔ البتّہ اس کے بارے میں خیال آرائیوں سے کام
لیا جا سکتا ہو۔

مگر ہم ان سب چیزوں سے قطع نظر کر کے جن کا امکان
صرف تجربے میں موجود ہونے سے اخذ کیا جا سکتا ہو یہاں محض

بدیہی تصوّرات کے ذریعے اشیا کے امکان پر غور کرتے ہیں اور ہمارا یہ دعوےٰ ہے کہ بجائے خود یہ تصوّرات ہرگز ان اشیا کو ممکن نہیں بناتے جب تک وہ تجربے کے صوری اور معروضی شرائط نہ ہوں۔

بظاہر ایک مثلث کا امکان خود اس کے تصوّر سے معلوم کیا جا سکتا ہے (تجربے کا تو وہ یقیناً پابند نہیں) اس لیے کہ واقعی ہم بدیہی طور پر اس کا معروض بہم پہنچا سکتے ہیں یعنی اس کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ صرف ایک معروض کی صورت ہے اس لیے ہمیشہ اس کی حیثیت تخیّل کی پیداوار کی ہوگی، جس کے معروض کا امکان مُشتبہ رہے گا۔ اس کے لیے ایک اور چیز کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی شکل سراسر ان شرائط کے ماتحت تصوّر کی جائے جن پر کُل معروضاتِ تجربہ کی بنیاد ہے۔ صرف اسی بنا پر کہ مکان خارجی مظاہر کی ایک صُوری بدیہی شرط ہے اور یہ تخلیقی ترکیب جس سے کہ ہم تخیّل میں ایک مثلث کی تشکیل کرتے ہیں وہی ہے جس سے ہم مظہر کا حسّی ادراک کرتے ہیں تاکہ اس کا ایک تجربی تصوّر قائم کریں مثلث کے تصوّر کے ساتھ امکان کا تصوّر مربوط کیا جاتا ہے پس مقادیرِ مسلسل بلکہ کُل مقادیر (کیوں کہ ان سب کے تصوّرات ترکیبی ہیں) کا امکان تصوّرات سے بحیثیت تصوّرات کے واضح نہیں ہوتا بلکہ یہ حیثیت معروضاتِ تجربہ کے تعیّن کی صوری شرائط کے ظاہر ہے کہ ہم ان معروضات کو جو تصوّرات سے

مطابقت رکھتے ہیں اور کہیں تلاش نہیں کر سکتے ہیں بجز تجربہ
کے۔ اس لیے کہ صرف اسی میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں
چنانچہ ہم بغیر اس کے کہ خود تجربے سے مدد لیں صرف اُن
صوری شرایط کو پیشِ نظر رکھ کر جن کے تحت میں عام معروض
تجربہ کا تعیّن کیا جاتا ہو یعنی بالکل بدیہی طور پر، مگر تجربے
کی نسبت سے اور اس کے حدود کے اندر امکانِ اشیا کا علم
حاصل کر سکتے ہیں۔

وجودِ اشیا کے علم کے اصول موضوعہ کے لیے حسّی ادراک
کی ضرورت ہے جس کا انسان کو شعور ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ
یہ ادراک بلاواسطہ خود اس معروض کا ہو جس کا وجود معلوم
کرنا ہو البتّہ اُسے قیاساتِ تجربہ کے مطابق جو عام تجربے
کے ربط کی کُل شرایط بیان کرتے ہیں کسی اثباتی حسّی ادراک
سے مربوط ہونا چاہیے۔

محض ایک شے کے تصوّر میں اس کے وجود کی کوئی علامت
نہیں پائی جاتی۔ خواہ تصوّر اس قدر مکمّل ہو کہ ایک شے کا مع
اس کے کُل اندرونی تعیّنات کے خیال کرنے کے لیے اس میں
کسی بات کی کمی نہ ہو تب بھی وجود کو ان سب باتوں سے
کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف اس سوال سے ہو کہ کیا اس طرح
کی کوئی شے دی ہوئی ہو جس کا حسّی ادراک ہر وقت تصوّر سے
نہ کیا جا سکتا ہو۔ اس لیے کہ تصوّر کا ادراک سے پہلے موجود
ہونا صرف ادراک کا امکان ظاہر کرتا ہو۔ خود ادراک جو تصوّر

کا مادّہ بہم پہنچاتا ہے، وجود کی واحد علامت ہے۔ لیکن ہم شئے کے ادراک سے پہلے یعنی مقابلتاً بدیہی طور پر اس کے وجود کا علم حاصل کر سکتے ہیں جب کہ وہ بعض ادراکات سے ان کے تجربی ربط کے بنیادی قضایا (قیاسات) کے مطابق مربوط ہو اس لیے کہ اس صورت میں شئے کا وجود ہمارے ادراکات سے امکانی تجربے میں مربوط ہے اور ہم قیاسات کی رہنمائی میں اپنے اثباتی ادراکات سے چل کر امکانی ادراکات کے سلسلے میں اس شئے تک پہنچ سکتے ہیں۔ مثلاً ہم آہنی برادے کی کشش کے ادراک سے اُس مقناطیسی مادّے کا علم حاصل کر سکتے ہیں جو کل اجسام میں موجود ہے گو اپنے حواس کی مخصوص ساخت کی وجہ سے ہم اس مادّے کا بلا واسطہ ادراک نہ کر سکیں۔ یوں قوانین حسیّات اور اپنے ادراکات کے باہمی تعلّق کے مطابق ہم اس کا بلا واسطہ تجربی مشاہدہ بھی کر سکتے تھے اگر ہمارے حواس زیادہ تیز ہوتے۔ امکانی تجربے کی صورت کو ہمارے حواس کے کُند ہونے سے کوئی تعلّق نہیں۔ جہاں تک کہ حسّی ادراک اور اس کے متعلّقات، تجربی قوانین کے مطابق پُہنچ سکتے ہیں وہاں تک ہمارا وجودِ اشیا کا علم بھی پہنچتا ہے۔ اگر ہم تجربے سے شروع نہ کریں یا مظاہر کے تجربی ربط کے قوانین کے مطابق آگے نہ بڑھیں، تو ہماری ساری کوشش کسی شئے کے وجود کو پہچاننے کی بےکار ثابت ہو گی۔ مگر ان قواعد پر جن کے ذریعے سے ہم اشیا کا وجود بالواسطہ ثابت کرتے ہیں، تصوّریت کی طرف

سے بڑا زبردست اعتراض ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی تردید یہاں بالکل برمحل ہوگی۔

تصوّریت کی تردید

تصوّریت (اس سے ہم مادّی تصوّریت مُراد لیتے ہیں) وہ نظریہ ہے جو ہمارے ذہن کے باہر مکان میں معروضات کے وجود کو یا تو مشتبہ اور ناقابلِ ثبوت یا غلط اور ناممکن قرار دیتا ہے۔ ان میں سے پہلا ڈیکارٹ کا تشکیکی نظریہ ہے جس کی رُو سے صرف ایک تجربی دعوے یعنی "میں ہوں" ناقابلِ اشتباہ ہے۔ دوسرے برکلے کا ادّعانی نظریہ ہے جس کی رُو سے مکان مع اُن تمام اشیا کے جن کی وہ لازمی شرط ہے، ناممکن الوجود ہے، اس لیے اشیا جو مکان میں پائی جاتی ہیں محض خیالی ہیں۔ ادّعانی تصوّریت ناگزیر ہے جب کہ مکان اشیائے حقیقی کی صفت سمجھی جائے کیونکہ اس صورت میں وہ مع اُن سب چیزوں کے جن کی وہ شرط ہے لاشے ہو جاتا ہے جس غلط فہمی پر یہ تصوّریت مبنی ہے اسے ہم قبل تجربی حسّیات میں دُور کر چکے ہیں۔ تشکیکی تصوّریت اس بارے میں کوئی دعوےٰ نہیں کرتی بلکہ صرف یہ کہتی ہے کہ سوا ہمارے وجود کے کسی اور شے کا وجود بلاواسطہ تجربے کے ذریعے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک معقول بات ہے اور فلسفیانہ طرزِ خیال کے مطابق ہے کہ جب تک کافی ثبوت نہ مل جائے کوئی قطعی تصدیق قایم کرنے کی اجازت

نہ دی جائے ۔ پس مطلوبہ ثبوت کو یہ دکھانا چاہیے کہ ہم خارجی اشیا کا صرف تخیّل ہی نہیں بلکہ تجربہ بھی رکھتے ہیں اور یہ صرف اسی طرح دکھایا جا سکتا ہے کہ ہم یہ ثابت کر دیں کہ خود ہمارا داخلی تجربہ جس میں ڈیکارٹ کو بھی شبہ نہیں ہے بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہے

دعویٰ

خود میرے وجود کا شعور جو تجربے کے ذریعے سے متعیّن ہو میرے ذہن کے باہر معروضات کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

ثبوت

مجھے یہ شعور ہے کہ میرا وجود زمانے میں متعیّن ہے ۔ کُل تعیّن زمانی اس پر موقوف ہے کہ ادراک میں کوئی وجود مستقل مانا جائے ۔ یہ وجودِ مستقل میرے اندر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ خود میرا وجودِ زمانی اسی کے ذریعے سے متعیّن ہوتا ہے۔ پس اس وجودِ مستقل کا ادراک کسی خارجی شے کے ذریعے سے ممکن ہوگا نہ کہ محض اس شے کے تصوّر کے ذریعے سے۔ پس میرے وجود کا تعیّن زمانے کے اندر صرف واقعی اشیا کے وجود کے ذریعے سے ممکن ہے جنھیں کہ میں اپنے ذہن کے باہر ادراک کرتا ہوں اس لیے کہ وہ شعور جو زمانے کے اندر ہو اس تعیّنِ زمانی کے شعور کے ساتھ وجوبی طور پر وابستہ ہے یعنی خود میرے وجود کا شعور ساتھ ہی ساتھ خارجی اشیا کے وجود کا بلاواسطہ شعور بھی ہے۔

ملاحظہ نمبر۱۔ اس ثبوت سے معلوم ہوگا کہ تصوّریت نے جو وار کیا تھا وہ اُسی پر اُلٹ دیا گیا۔ اس نے یہ فرض کر لیا تھا کہ بلا واسطہ تجربہ صرف اندرونی ہی ہوتا ہے اور اس سے خارجی اشیا کا فقط استنباط کیا جاتا ہے جیسے کہ ہر معلول سے ایک عِلّت مستنبط کی جاتی ہے اور یہ بالکل ناقابل اعتبار ہے کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُن تصوّرات کی عِلّت جو ہم خارجی اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں خود ہمارے ہی اندر موجود ہو۔ مگر یہاں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اصل میں خارجی تجربہ بلا واسطہ ہے[1] اور صرف اُسی کے ذریعے سے ہمارے وجود کا شعور تو نہیں مگر اُس کا تعیّن زمانی یعنی داخلی تجربہ ممکن ہے اس میں شک نہیں کہ "میں ہوں"

---

[1] خارجی اشیا کے وجود کا بلا واسطہ شعور مذکورہ بالا دعوے میں فرض نہیں بلکہ ثابت کیا گیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم اس شعور کے امکان ہی کو نہ مانیں۔ اس وقت سوال یہ ہوگا کہ ہم صرف ایک داخلی حِس رکھتے ہیں اور خارج کی کوئی حِس نہیں بلکہ محض تخیّل رکھتے ہیں۔ مگر صاف ظاہر ہے کہ کسی خارجی شے کے تخیّل یعنی اُسے مشاہدے میں ظاہر کرنے کے لیے بھی ایک خارجی حِس کا ہونا اور اُس کے ذریعے سے محض خارجی مشاہدے کی انفعالیت اور تخیّل کی فاعلیت میں بلا واسطہ تمیز کرنا ضروری ہے اس لیے کہ اگر خارجی حِس محض تخیّل ہو تو قوّتِ مشاہدہ جس کا یہ تخیّل تعین کرے گا خود ہی معدوم قرار پائے گی۔

کا تصور وہ شعور ہی جو ہر خیال کے ساتھ ہوتا ہی اور جس
کے اندر ایک موضوع کا وجود بلا واسطہ شامل ہی مگر یہ شعور
کسی علم یا تجربے کی حیثیت نہیں رکھتا کیوں کہ اس کے لیے
کسی شے موجود کے خیال کے علاوہ مشاہدے کی بھی ضرورت
ہوتی ہی اور اس موقع پر اندرونی مشاہدے یعنی زمانے کی ضرورت
ہی جس کے لحاظ سے موضوع کا تعین کیا جا سکے اور یہ سراسر
خارجی معروضات پر موقوف ہی۔ پس داخلی تجربہ خود بالواسطہ
ہوتا ہی اور بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہی۔

ملاحظہ نمبر ۲ - ہم اپنی قوتِ علم کا جو تجربی استعمال تعین
زمانہ میں کرتے ہیں وہ اس سے پوری مطابقت رکھتا ہی۔ ہم
تعین زمانہ کا ادراک صرف خارجی علاقوں کے تغیر (حرکت) کے
ذریعے اس وجودِ مستقل کی نسبت سے کرتے ہیں جو مکان میں
موجود ہی (مثلاً سورج کی حرکت کا زمین کی اشیا کی نسبت سے)
ظاہر ہی کہ مادے کے سوا کوئی وجودِ مستقل نہیں ہی جسے ہم
مشاہدے کی حیثیت سے تصورِ جوہر کے تحت میں رکھ سکیں۔
مادے کا یہ وجودِ مستقل خارجی تجربے سے اخذ نہیں کیا جاتا
بلکہ بدیہی طور پر کل تعینِ زمانہ کی وجوبی شرط تسلیم کیا جاتا ہی۔
یعنی خود ہمارے وجود کے داخلی احساس کا تعین خارجی اشیا کے
وجود سے ہوتا ہی۔ "میں" کے ادراک میں اپنی ذات کا جو
شعور ہوتا ہی وہ کوئی مشاہدہ نہیں ہی۔ محض ایک ذہنی ادراک
ہی ایک خیال کرنے والے موضوع کی فاعلیت کا۔ چنانچہ اس

"ہیں،" کے اندر مشاہدے کا کوئی محمول موجود نہیں ہے جو داخلی
حِس ہیں وجود مستقل کی حیثیت سے تعیّن زمانہ کا کام دے سکے
جس طرح مادّے کا ٹھوس پن تجربی مشاہدے کی حیثیت سے
یہ کام دیتا ہے۔

ملاحظہ نمبر ۳۔ اِس بات سے کہ خارجی اشیا کا وجود خود
ہماری ذات کے متعیّن شعور کے لیے ضروری ہے یہ نتیجہ نہیں
نکلتا کہ خارجی اشیا کے ہر مشہود ادراک ہیں اُن کا وجود بھی
شامل ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ یہ ادراک محض تخیّل ہو (جیسا خواب
اور جنون کی حالت ہیں ہوتا ہے) لیکن یہ تخیّل بھی سابقہ خارجی
ادراکات کے اعادے پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ادراکات جیسا کہ
ہم دکھا چکے ہیں صرف خارجی معروضات کے وجودِ واقعی کے
ذریعے سے ممکن ہیں۔ یہاں تو ہمیں صرف اتنا ہی ثابت کرنا ہے
کہ عام داخلی تجربہ صرف عام خارجی تجربہ ہی کے ذریعے سے
ہو سکتا ہے۔ اب رہا یہ سوال آیا یہ تجربہ محض تخیّل ہے اِس کا فیصلہ
اُس کے مخصوص تعیّنات اور واقعی تجربے کی کُل شرائط کو پورا
کرنے پر موقوف ہے۔

اب رہا تیسرا اصول موضوعہ تو اُس کا تعلّق صرف تصوّرات
کے صوری اور منطقی ربط سے نہیں بلکہ وجود کے مادّی وجوب
سے ہے۔ حِسّی معروضات کا وجوب کبھی مطلقاً بدیہی طور پر نہیں
معلوم کیا جا سکتا البتہ کسی اور دیے ہوئے وجود کی نسبت
سے اضافۃً بدیہی طور پر پہچانا جا سکتا ہے اور وہ بھی اُس معروض

کا وجود جو تجربے کے ایک ایسے سلسلے میں شامل ہو جس کی کڑی یہ دیا ہوا ادراک ہو۔ پس وجود کا وجوب صرف تصورات سے کبھی نہیں بلکہ ہمیشہ حسی ادراک کے ربط سے تجربے کے عام قوانین کے مطابق معلوم کیا جاتا ہو۔ کوئی وجود ایسا نہیں جو دوسرے دیے ہوئے مظاہر کی شرائط کے ماتحت وجوبی طور پر معلوم کیا جا سکے بجز معلول کے وجود کے، جو دی ہوئی علّت سے قانونِ علّیت کے مطابق معلوم کیا جاتا ہو۔ پس ہمیں اشیا (جوہروں) کے وجوب کی نہیں بلکہ صرف اُن کی حالت کی وجوبیت کا علم ہو سکتا ہو اور وہ بھی ادراک میں دی ہوئی حالتوں کے ذریعے سے علّت کے تجربی قوانین کے مطابق۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ وجوبیت کا معیار صرف امکانی تجربے کے قانون میں پایا جاتا ہو اور وہ یہ ہو کہ ہر واقعہ اپنی علّت مظہری کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعیّن ہوتا ہو۔ چنانچہ ہم عالمِ طبیعی میں صرف اُن معلولات کی وجوبیت معلوم کر سکتے ہیں جن کی علّتیں ہمیں معلوم ہوئی ہوں اور وجود کے وجوب کی علامت صرف امکانی تجربے کے دائرے تک محدود ہو اور اس میں بھی کسی شے پر بحیثیت جوہر کے عاید نہیں ہوتی کیوں کہ جوہر کو ہم کبھی ایک تجربی معلول یا ایک واقعہ اور حادثہ قرار نہیں دے سکتے۔ پس وجوب کا مصداق صرف مظاہر کے باہمی علاقے ہیں قوانینِ علّیت کے مطابق اور اُن کی بنا پر دیے ہوئے وجود (علّت) سے بدیہی طور پر ایک دوسرے وجود (معلول) کا اخذ کرنا۔ کل واقعات مشروط طور پر وجوبی ہیں

یہ ایک بنیادی قضیہ ہے جو دنیا کے تغیرات کو ایک قانون یعنی وجود واجب کے قاعدے کے تحت میں لاتا ہے جس کے بغیر عالم طبیعی وقوع میں نہیں آسکتا۔ پس یہ قضیہ کہ کوئی واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوتا ایک بدیہی طبیعی قانون ہے۔ اسی طرح یہ قضیہ بھی کہ عالم طبیعی میں کوئی وجوب اتفاقی نہیں بلکہ ہر وجوب متعین اور عقل کے مطابق ہوتا ہے۔ دونوں ایسے قوانین ہیں جن کے ذریعے سے کثرتِ تغیرات اشیاء بہ حیثیت مظاہر) کے نظامِ طبیعی یا یہ الفاظِ دیگر وحدتِ عقل کے تحت میں لائی جاتی ہے۔ اس وحدتِ عقل کے اندر کثرتِ تغیرات تجربے یعنی مظاہر کی ترکیبی وحدت بن جاتی ہے۔ یہ دونوں بنیادی قضایا طبیعی ہیں۔ پہلا اصل میں (قیاسات تجربہ کے ماتحت) قانونِ علیت کا ایک نتیجہ ہے۔ دوسرا قضایائے جہت سے تعلق رکھتا ہے جس میں تعینِ علیت پر تصور وجوب کا اضافہ کیا گیا ہے جو ایک قاعدۂ عقل کے تحت میں ہے۔ اصولِ تسلسل کے مطابق مظاہر (تغیرات) کے سلسلے میں کوئی طفرہ[1] نہیں ہوتا اور نہ مکان کے تجربی مشاہدات کے مجموعے میں دو مظاہر کے درمیان کوئی فصل یا رخنہ ہوتا ہے۔ اس قضیہ کو ہم ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کہ تجربہ میں کوئی ایسی چیز نہیں آسکتی جو خلا کو ثابت کرتی ہو یا اُسے تجربی ترکیب کا ایک جز تسلیم کرتی ہو۔ اب رہا وہ خلا جو امکانی تجربے

---

[1] کسی شے کا کود کر اور بیچ میں خلا چھوڑ کر مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر پہنچنا۔

عالمِ طبیعی) کے (دایرے کے باہر) تصوّر کیا جائے تو وہ عدالت
فہمِ محض کی حدِّ سماعت سے خارج ہے (اس لیے کہ فہمِ محض تو
صرف انھیں مسائل کا فیصلہ کرتا ہے جو دلیے ہوئے مظاہر کے
تجربی علم سے تعلّق رکھتے ہیں)۔ اس کا فیصلہ کرنا تصوّری قوّتِ
حکم کا کام ہے جو امکانی تجربے کے دایرے سے گزر کر ان چیزوں
پر حکم لگاتی ہے جو ان حدود کے باہر ہیں۔ اس کی بحث قبل تجربی علم
کلام میں آئے گی۔ اِن چاروں قضیّوں کو (کہ عالمِ طبیعی میں کوئی رخنہ
نہیں ہوتا، کوئی طفرہ نہیں ہوتا، کوئی واقعہ بغیر علّت کے نہیں ہوتا
کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہوتا) ہم اور سب قبل تجربی نبیادی قضیوں
کی طرح بالترتیب سلسلۂ معقولات کے مطابق بغیر کسی دقت کے
ثابت کر سکتے تھے لیکن مشّاق ناظرین اس کام کو خود ہی انجام
دے لیں گے یا آسانی سے اس کا سراغ پا جائیں گے۔ ان سب
کی واحد غرض یہ ہے کہ تجربی ترکیب میں کسی ایسی چیز کو جگہ نہ
دیں جو قوّتِ فہم کے اور کل مظاہر کے مسلسل ربط یعنی تصوّرات
کی وحدتِ عقلی کے منافی ہو۔ اس لیے کہ وحدتِ تجربہ جس میں
کل ادراکات کا جگہ پانا ضروری ہے، صرف فہم ہی کے اندر ممکن ہے۔
یہ سوال کہ آیا ممکنات کا دایرہ موجودات سے اور موجودات
کا واجبات سے زیادہ وسیع ہے اپنی جگہ پر ایک معقول سوال
ہے اور ترکیبی حل چاہتا ہے لیکن یہ بھی صرف عدالت قوّتِ حکم کی
حدِ سماعت میں آتا ہے کیوں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آیا کل اشیا
بہ حیثیت مظاہر کے صرف ایک ہی امکانی تجربے کے مجموعے اور

ربط سے تعلّق رکھتی ہیں جس میں ہر دیا ہوا ادراک شامل ہو اور کسی اور ادراک کی گنجائش نہیں یا میرے ادراکات متعدد امکانی تجربوں سے تعلّق رکھ سکتے ہیں۔ قوتِ فہم عام تجربے کے لیے بدیہی طور پر صرف وہ قاعدہ مقرّر کرتی ہو جو حسّیات اور تعقّل کی اُن موضوعی اور صوری شرائط کے مطابق ہو، جن پہ تجربہ موقوف ہو۔ مشاہدے کی (زمان و مکان کے علاوہ) دوسری صورتیں اور فہم کی (منطقی خیال یا علم بذریعہ تصوّرات کے علاوہ) دوسری صورتیں اگر ممکن بھی ہوں تو ہم ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں لیکن فرض کیجیے ہم انھیں سمجھ بھی سکتے تب بھی وہ اس واحد تجربی علم سے تعلّق نہ رکھتیں جس میں کہ معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ یہ سوال کہ آیا ہمارے امکانی مجموعی تجربات کے علاوہ کوئی اور ادراک یعنی کوئی اور عالم مادّی ہو سکتا ہو یا نہیں قوّتِ فہم سے فیصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس کا کام تو صرف اتنا ہو کہ جو کچھ دیا ہوا ہو اس کی ترکیب کر دے ورنہ یوں تو وہ مروّجہ استدلال جس کے ذریعے سے ایک وسیع تر عالمِ ممکنات ثابت کیا جاتا ہو جس کا عالمِ موجودات (یعنی معروضاتِ تجربہ کا مجموعہ) صرف ایک چھوٹا سا حصّہ ہو، بظاہر بہت قابلِ توجّہ معلوم ہوتا ہو۔ "کل موجودات ممکن ہیں"، اس قضیے سے عکس کے منطقی قواعد کے مطابق قدرتی طور پہ یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ بعض ممکنات موجود ہیں جس کا مفہوم یہ معلوم ہوتا ہو کہ بہت سے ایسے ممکنات ہیں

جو موجود نہیں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بظاہر ممکنات کی تعداد کا موجودات سے زیادہ ہوتا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ممکن کو موجود بنانے کے لیے اس پر کچھ اضافہ کرنا ضروری ہے لیکن ہم اسے نہیں مانتے کہ ممکن میں کوئی اضافہ کیا جاتا ہے کیونکہ اس پر جو اضافہ کیا جائے گا وہ غیر ممکن ہوگا۔ جو چیز میرے فہم میں تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتی ہے اس میں صرف اتنا ہی اضافہ ہو سکتا ہے کہ وہ کسی حسّی ادراک سے وابستہ کر دی جائے یعنی جو چیز کہ تجربی قوانین کے مطابق حسّی ادراک سے وابستہ ہے وہ موجود ہے خواہ اس کا بلا واسطہ ادراک ہو یا نہ ہو۔ لیکن یہ بات کہ ان چیزوں کے سلسلے میں جو مجھے حسّی ادراک میں دی ہوئی ہیں ایک اور سلسلۂ مظاہر یعنی ایک واحد عالم گیر تجربے کے علاوہ کچھ اور بھی ممکن ہے، دیے ہوئے ادراکات سے مستنبط نہیں کی جا سکتی اور بغیر دیے ہوئے ادراکات کے اس کا استنباط اور بھی زیادہ بے بنیاد ہے کیونکہ بغیر موادِ ادراک کے کوئی چیز تصوّر ہی میں نہیں آ سکتی۔ جس چیز کے امکان کی شرائط خود بھی محض ممکن ہوں وہ ہر لحاظ سے ممکن نہیں کہی جا سکتی حالانکہ اس سوال میں کہ آیا اشیا کا امکان تجربے کی حد سے آگے بھی ہے، ممکن کا مفہوم یہی ہے کہ وہ ہر لحاظ سے ممکن ہو۔ ہم نے ان مسائل کا ذکر صرف اس لیے کر دیا ہے کہ عام خیال کے مطابق جو چیزیں فہمی تصورات میں شامل ہیں ان میں سے کوئی چھوٹنے نہ پائے مگر اصل میں قطعی امکان (جو ہر لحاظ

سے مستند ہو، کوئی بھی تصوّر نہیں ہے اور کسی طرح تجربی استعمال میں نہیں آسکتا بلکہ اس کا تعلّق قوّتِ حکم سے ہے جس کا دایرہ فہم کے امکانی تجربی استعمال کے دایرے کے ماورا ہے۔

چونکہ ہم اس چوتھے نمبر کو اور اسی کے ساتھ فہمِ محض کے کل بُنیادی قضایا کے نظام کو ختم کرنا چاہتے ہیں اس لیے ہمیں اس کی وجہ بھی بتادینی چاہیے کہ ہم نے اصول جہت کا نام اصول موضوعہ کیوں رکھا ہے۔ ہم نے یہاں اس اصطلاح کے وہ معنی نہیں لیے جن میں اسے آج کل کے بعض فلسفی ریاضی دانوں کے منشا کے خلاف، جنھوں نے اسے وضع کیا ہے استعمال کرتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں اصول موضوعہ قایم کرنے کے معنی ہیں کسی قضیے کو بغیر ثبوت کے بلاواسطہ یقینی قرار دینا۔ اگر ہم ترکیبی قضایا کے بارے میں خواہ وہ کتنے ہی صریح کیوں نہ ہوں، اس بات کو تسلیم کرلیں تو عقلِ محض کی ساری تنقید اکارت جائے گی۔ اس لیے کہ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو انتہائی جرأت سے بڑے بڑے دعوے کرتے ہیں جنھیں عام لوگ بے تامّل یقین کرلیتے ہیں۔ پھر تو ہماری عقل کے لیے ہر قسم کے اوہام باطل کا دروازہ کھل جائے گا اور اسے ان دعووں کے قبول کرنے میں کوئی تامّل نہ ہو سکا جو بالکل بے بنیاد ہیں مگر اپنے آپ کو اسی قدر وثوق کے ساتھ منوانا چاہتے ہیں جیسے حقیقی علوم متعارفہ۔ پس جب کسی شے کے تصوّر کے ساتھ ترکیبی طور پر کسی بدیہی تعین کا اضافہ کیا جائے گا تو اس کا ثبوت

یا کم سے کم اِس دعوے کی صحت کی سند بھی ہونی چاہیے۔
قضایا کے جہت معروضی ترکیبی قضایا نہیں ہیں اِس لیے کہ وہ امکان وجود اور وجوب کے محمولات میں کوئی توسیع یعنی معروض کے تصوّر پر کوئی اضافہ نہیں کرتے پھر بھی وہ ترکیبی ضرور ہیں مگر صرف موضوعی حیثیت سے یعنی وہ شئے (مثبت) کے تصوّر میں اور کوئی اضافہ تو نہیں کرتے البتہ اتنی بات بتا دیتے ہیں کہ وہ علم کی کس قوّت سے ماخوذ اور متعلّق ہے چنانچہ جب تصوّر صرف فہم میں تجربے کی صوری شرایط کے مطابق ہو تو اُس کا معروض ممکن کہلاتا ہے جب وہ حسّی ادراک (موادِ حس) سے وابستہ ہو اور اُس کے ذریعے سے بہ واسطۂ قوّتِ فہم متعیّن کیا گیا ہو تو اُس کا معروض موجود کہلاتا ہے اور جب وہ حسّی ادراکات کے سلسلے میں تصوّرات کے ذریعے سے متعیّن ہو تو اس کا موضوع واجب کہلاتا ہے۔ غرض مقولات جہت تصوّر کے متعلّق صرف اتنا بتاتے ہیں کہ وہ قوّتِ فہم کے کس عمل کے ذریعے سے پیدا ہوا ہے۔ ریاضی میں اصول موضوعہ وہ عملی قضیّہ ہے جو صرف اس ترکیب پر مشتمل ہو جس کے ذریعے سے ہم اپنے آپ کو ایک معروض دیتے ہیں اور اس کے تصوّر کو خود پیدا کرتے ہیں مثلاً ایک دیے ہوئے نقطے سے ایک دیے ہوئے خط کے ذریعے سطح مستوی پر ایک دایرہ کھینچنا۔ ایک ایسے قضیے کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جس عمل کو وہ چاہتا ہے خود اسی کے ذریعے سے

ہم اس شکل کے تصور کو پیدا کرتے ہیں۔ پس ہم کو بھی یہ حق ہو کہ قضایائے جہت کو اُصول موضوعہ کی حیثیت سے قایم کریں۔ اس لیے کہ وہ اپنے تصوّر اشیا میں کوئی اضافہ نہیں کرتے[1] بلکہ صرف وہ طریقہ ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ تصوّر عام قوّتِ علم سے منسوب کیا جاتا ہو۔

بُنیادی قضایا کے نظام کے متعلق ایک عام ملاحظہ

یہ بات قابل غور ہو کہ ہم صرف مقولے سے کسی شو کا امکان معلوم نہیں کر سکتے بلکہ فہمی تصوّر کا اثبات ظاہر کرنے کے لیے مشاہدے کی بھی ضرورت ہو۔ یہ بات کہ (۱) کوئی شو صرف موضوع کی حیثیت سے نہ کہ دوسرے اشیا کے تعیّن کی حیثیت سے یعنی صرف جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتی ہو یا (۲)

---

[1] اس میں شبہہ نہیں کہ شو کے وجود میں ہم امکان کے علاوہ کچھ اور بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ جزو زاید خود شو میں داخل نہیں کیونکہ جو کچھ اس کے کامل امکان میں شامل ہو اس سے زیادہ وجود میں کچھ نہیں ہو سکتا بلکہ امکان صرف وہ نسبت ہو جو شو قوّتِ فہم سے (یعنی اس کے تجربی استعمال سے) رکھتی ہو اور وجود میں اس نسبت کے علاوہ حسّی ادراک سے وابستگی بھی پائی جاتی ہو۔

جب ایک چیز موجود ہو تو دوسری کا ہونا ضروری ہو یعنی ایک
چیز دوسری کی علت ہو یا (۳) جب کئی چیزیں موجود ہوں
تو ہر ایک باری باری سے بقیہ چیزوں کی علت ہوتی ہو
یعنی جوہروں میں تعامل پایا جاتا ہو، صرف تصوّرات سے معلوم
نہیں ہو سکتی ۔ یہی صورت دوسرے مقولات کی بھی ہو مثلاً
ایک شے کا متعدد اشیا کے ساتھ یکساں یعنی ایک مقدار ہونا
وغیرہ وغیرہ۔ پس جب تک مشاہدہ موجود نہ ہو ہم یہ نہیں
کہہ سکتے کہ مقولات کے ذریعے سے کوئی معروض خیال کیا جاتا ہو
یا ان کا کوئی معروض ہو بھی سکتا ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہو
کہ مقولات بجائے خود معلومات نہیں ہیں بلکہ صرف خیال کی
صورتیں ہیں اور ان کا کام یہ ہو کہ دیے ہوئے مشاہدات
کو معلومات بنا دیں ۔ اسی وجہ سے صرف مقولات سے کوئی
ترکیبی قضیہ ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً ہر وجود میں ایک
جوہر یعنی ایسی شے ہوتی ہو جو صرف موضوع ہی ہو سکتی نہ کہ
محض محمول، یا ہر شے ایک مقدار ہوتی ہو وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم
کے قضایا اس وقت تک قایم نہیں ہو سکتے جب تک کوئی
ایسی چیز دی ہوئی نہ ہو جس کے ذریعے سے ہم دیے ہوئے
تصوّر سے آگے بڑھ کر ایک دوسرا تصوّر اس کے ساتھ جوڑ
سکیں۔ چنانچہ صرف خالص فہمی تصورات سے کبھی کوئی ترکیبی
قضیہ ثابت نہیں کیا جا سکا ۔ مثلاً یہ قضیے کہ ہر وجود اتفاقی
ایک علت رکھتا ہی ۔ ہم صرف اتنا ہی ثابت کر سکتے ہیں کہ اس

نسبت کے بغیر ہم کسی وجودِ اتفاقی کو نہیں سمجھ سکتے یعنی کسی ایسی شئے کے وجود کو بدیہی طور پر قوتِ فہم سے معلوم نہیں کر سکتے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ نسبت خود اشیا کے امکان کی شرط ہے۔ اگر اِس ثبوت پر جو ہم نے قضیۂ علّیت میں پیش کیا تھا نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ ہم اسے صرف امکانی تجربے کے معروضات کے متعلق ثابت کر سکے ہیں۔ ہر واقعے کے لیے ایک علّت کا ہونا ضروری ہے۔ اس قضیے کو ہم نے صرف تجربے یعنی مشاہدے میں دیے ہوئے معروض کے علم کے امکان کا ایک اصول قرار دے کر ثابت کیا تھا۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر وجود اتفاقی کے لیے ایک علّت کا ہونا ہر شخص کے ذہن میں صرف تصوّرات سے واضح ہو جاتا ہے مگر یہاں وجودِ اتفاقی کا تصور مقولۂ جہت (ایک ایسی چیز جس کے عدم کا تصوّر کیا جا سکتا ہے) پر مشتمل نہیں بلکہ مقولۂ نسبت (ایک ایسی چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہے) پر مشتمل ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے کہ ہر چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہے ایک علّت رکھتی ہے۔ اصل میں جب ہمیں کسی وجود اتفاقی کی مثال دینا ہے تو ہم ہمیشہ تغیرات کا حوالہ دیتے ہیں نہ کہ صرف ضد تصور کے امکان[1] کا۔ ہر تغیر ایک واقعہ ہے جس کا امکان ایک تصور پر موقوف

---

[1] ہم مادے کے عدم کا تصور آسانی سے کر سکتے ہیں مگر قدما اس سے

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

ہے اور اس کا عدم بھی بجائے خود ممکن ہے۔ اس طرح وجود اتفاقی کی پہچان یہ ٹھہری کہ وہ صرف ایک علّت کا معلول ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شے اتفاقی قرار دی جائے تو یہ کہنا کہ اس کی کوئی علّت ہوتی ہے ایک تحلیلی قضیّہ ہے۔

اس سے بھی زیادہ قابلِ غور یہ بات ہے کہ مقولات کی بنا پر اشیا کے امکان کو سمجھنے یعنی اُن کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف مشاہدات کی بلکہ ہمیشہ خارجی مشاہدات کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جب ہم نسبت کے خالص تصوّرات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں :- (۱) تصوّرِ جوہر کے مقابلے ہیں، مشاہدے کے اندر ایک وجودِ مستقل رکھنے کے لیے (اور اس طرح اس تصوّر کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے)

بقیہ صفحۂ ماسبق

اس کا اتفاقی ہونا اخذ نہیں کرتے تھے۔ ایک دی ہوئی شے کی کسی حالت کا کبھی ہونا اور کبھی نہ ہونا بھی اُس حالت کی اتفاقیت کو اُس کی ضد کے موجود ہونے کی بنا پر ثابت نہیں کرتا مثلاً ایک جسم کے سکون سے جو حرکت کے بعد واقع ہو یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چونکہ سکون حرکت کی ضد ہے اس لیے یہ حرکت اتفاقی ہے۔ اس لیے کہ یہاں جو تضاد ہے وہ صرف منطقی ہے نہ کہ حقیقی۔ حرکت کی اتفاقیت کا ثبوت دینے کے لیے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ مقدّم نقطۂ زمانہ میں جسم کا بجائے متحرک ہونے کے ساکن ہونا ممکن تھا یہ دکھانا کافی نہیں کہ وہ بعد میں ساکن ہو گیا کیونکہ اس طرح تو اضداد بھی جمع ہو سکتے ہیں۔

ہمیں ایک مشاہدہ فی المکان (مادّے) کی ضرورت ہے کیوں کہ
صرف مکان ہی مستقل تعیّن رکھتا ہے۔ زمانہ یعنی داخلی حِس کا
کُل مشمول ہمیشہ دوران کی حالت میں رہتا ہے (۲) تغیّر کو اس
مشاہدے کی حیثیت سے جو تصوّرِ علّیت کا بدِ مقابل ہے، ظاہر
کرنے کے لیے ہمیں تغیّر فی المکان یعنی حرکت کی مثال لینا
پڑتی ہے بلکہ صرف اسی کے ذریعے ہم تغیّرات کا، جن کا امکان
فہم محض سے معلوم نہیں کیا جا سکتا، مشاہدہ کر سکتے ہیں تغیّر
ایک ہی شے کے وجود میں متضاد تعیّنات پیدا ہونے کا نام ہے
یہ بات کہ ایک ہی شے میں ایک حالت کے بعد ایک متضاد
حالت واقع ہوتی ہے بغیر مشاہدے کے سمجھ میں نہیں آسکتی
اور یہ مشاہدہ ایک ہی نقطے کے مکان کے اندر حرکت کرنے
کا ہوتا ہے۔ اس نقطے کے (متضاد تعیّنات کی بنا پر) مختلف
مقامات میں ہونے ہی سے ہم تغیّر کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ خود
داخلی تغیّرات کو سمجھنے کے لیے بھی ہم زمانے کو جو داخلی حِس
کی صورت ہے ایک خط کی شکل میں تصوّر کرتے ہیں اور اس
خط کو کھینچنے (حرکت) کے ذریعے سے داخلی تغیّر کو ظاہر کرتے ہیں
یعنی خود اپنے وجود میں مختلف کیفیات کی توالی کو خارجی مشاہدے
کی مدد سے سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کُل تغیّرات مشاہدے
میں ایک وجودِ مستقل کے ہونے پر مبنی ہیں اور اس کے بغیر
تغیّرات کی حیثیت سے اُن کا ادراک ہی نہیں کیا جا سکتا لیکن
داخلی حِس میں کوئی مستقل مشاہدہ نہیں پایا جاتا — اسی طرح

قضیۂ تعامل کا امکان صرف عقل کے ذریعے سے سمجھ میں نہیں آسکتا۔ پس اس کے معروضی اثبات کے لیے مشاہدہ اور وہ بھی خارجی مشاہدہ ضروری ہو۔ اس لیے کہ اس بات کا امکان کیوں کر خیال میں آسکتا ہو کہ جب متعدد جوہر موجود ہوں تو ہر ایک کے وجود کی وجہ سے باری باری بقیہ جوہروں کے وجود میں کوئی چیز (معلول کی حیثیت سے) واقع ہو یعنی چونکہ ایک جوہر میں ایک خاص چیز ہی اس لیے دوسرے جوہروں میں بھی ایک خاص چیز ہوتی چاہیے جس کی توجیہ خود ان جوہروں کے وجود سے نہیں کی جا سکتی۔ یہ شرط تعامل کے لیے ضروری ہو لیکن ان کا اشیا میں، جو اپنی جوہریت کی بنا پر ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں، پایا جانا سمجھ میں نہیں آتا۔ چنانچہ جب لائبنتز نے دنیا کے جوہروں میں محض فہمی تصورات کی حیثیت سے تعامل فرض کرنا چاہا تو اُسے خدا کے توسط سے کام لینے کی ضرورت پڑی کیوں کہ اس کا یہ خیال تھا اور بالکل بجا تھا کہ خود اُن کے وجود کی بنا پر کسی قسم کا تعامل سمجھ میں نہیں آتا۔ مگر ہم (جوہروں میں بحیثیت مظاہر کے) تعامل کا امکان بخوبی سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم مکان میں یعنی خارجی مشاہدے میں ان کا ادراک کریں۔ اس لیے کہ مکان بدیہی طور پر خارجی صوری علاقوں پر مشتمل ہو جو اثبات شئ (بہ حالت عمل و ردِّ عمل یعنی بہ حالت تعامل) کے شرائط امکان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح یہ آسانی سے دکھایا جا سکتا ہو کہ اشیا کا

امکان بحیثیت مقادیر کے یعنی مقولہ کمیّت کا معروضی اثبات بھی صرف خارج ہی میں ظاہر کیا جا سکتا ہے اور اسی کے توسط سے داخلی حس پر عاید کیا جا سکتا ہے۔ مگر طول کو ترک کرنے کے لیے ہم اس کی مثالوں کو پڑھنے والوں کے غور و فکر پر چھوڑتے ہیں۔

یہ ملاحظہ بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے نہ صرف اس لیے کہ اس سے مذکورۂ بالا تردید تصوّریت کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ جب یہ بحث چھڑے کہ آیا ہم صرف داخلی شعور سے اپنی ذات کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور بغیر خارجی تجربی مشاہدات کے اپنی فطرت کا تعین کر سکتے ہیں تو ہم اس علم کی حدود معین کر سکیں۔

غرض اس ساری فصل کا لبّ لباب یہ ہے فہم محض کے کل بنیادی قضایا صرف امکان تجربہ کے بدیہی اصول ہیں اور کل بدیہی ترکیبی قضایا بھی تجربے ہی سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ ان کا امکان سراسر اسی تعلق پر موقوف ہے۔

قبل تجربی قوت تصدیق

(تحلیل قضایا)

کا تیسرا باب

کل معروضات کو مظاہر اور معقولات میں تقسیم کرنے کی وجہ

اب ہم نے سرزمین فہم محض کے ہر حصّے کا معاینہ اور پیمائش کر ڈالی ہے اور اس میں ہر چیز کی ایک جگہ متعیّن کر دی ہے لیکن

یہ زمین صرف ایک جزیرہ ہے جس کی قدرت نے اٹل حدود متعین کر رکھی ہیں۔ یہ حق کا خطّہ ہے (کتنا شاندار نام ہے) جس کے گرد موہومات کا طوفانی سمندر موجزن ہے۔ اس میں کہر کے ڈھیر اور جلد پگھل جانے والی برف کے تودے ہیں جن پہ نئی زمینوں کا دھوکا ہوتا ہے اور جو مَن چلے جہاز رانوں کو جھوٹی امیدیں دلا کر سیاحانہ مہمات میں سرگرداں رکھتے ہیں۔ نہ یہ ذوقِ سیاحت کبھی ان کا پیچھا چھوڑتا ہے اور نہ اس کا کوئی نتیجہ نکلتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی کشتی اس سمندر میں ڈالیں اور اُس کی وسعتوں کو چھان کر یہ پتہ چلائیں کہ اس میں کچھ ہاتھ آسکتا ہے یا نہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین کو ہم چھوڑنے والے ہیں اس کے نقشے پر ایک نظر ڈال کر ایک تو یہ دیکھیں کہ آیا جو کچھ اس میں موجود ہے اس پہ ہم اس وقت خوشی سے، یا آگے چل کر جب کہیں اور قدم جمانے کی جگہ نہ ملے مجبوری سے قناعت کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ سوچیں کہ کس حق کی بنا پہ ہم اس زمین پہ قبضہ رکھ سکتے ہیں اور مخالفوں کے دعووں کو رد کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم ان سوالات کا علم تحلیل کے حصے میں کافی طور پہ جواب دے چکے ہیں تاہم اس کا خلاصہ یہاں بیان کر دینے سے کُل مطالب ایک نقطے پر جمع ہو جائیں گے اور اس سے ہمارے یقین کو تقویت پہنچے گی۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ قوتِ فہم جو کچھ بغیر تجربے کی مدد کے خود پیدا کرتی ہے صرف تجربی استعمال ہی کی غرض سے

کرتی ہے۔ فہم محض کے بنیادی قضایا خواہ وہ بدیہی تقریری (ریاضیاتی) ہوں یا محض ترتیبی (طبیعیاتی) صرف امکانی تجربے کے خالص خاکے پر مشتمل ہیں۔ اس لیے کہ تجربے کی وحدت اسی ترکیبی وحدت پر مبنی ہے جو قوتِ فہم ترکیبِ تخیل میں عملِ تعقل کے ذریعے سے خود اپنی طرف سے پیدا کرتی ہے اور جس سے مظاہر کا بحیثیت علم کے دیے ہوئے مواد کے متعلق اور مطابق ہونا ضروری ہے۔ اگرچہ یہ عقلی قواعد نہ صرف بدیہی طور پر حق ہیں بلکہ حقیقت یعنی علم اور معروضِ علم کی مطابقت کی بنیاد ہیں اس لیے کہ ہمارے مجموعی علم یا تجربے کا، جس میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں، امکان انھیں پر مبنی ہے پھر بھی ہم اسے کافی نہیں سمجھتے کہ جو کچھ حق ہے وہ ہمارے سامنے بیان کر دیا جائے بلکہ ہمیں یہ ہوس ہے کہ جو کچھ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ سب معلوم ہو جائے۔ ہم سوچتے ہیں کہ جب اس تنقیدی بحث کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں جتنا ہم بغیر ان موشگافیوں کے صرف قوتِ فہم کے تجربی استعمال سے معلوم کر لیتے تو آخر اس اہتمام اور اس قدر وقت صرف کرنے سے کیا فایدہ ہوا۔ یوں تو اس کا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ ہمارے علم کی توسیع کے لیے اس سے زیادہ مُضر اور کوئی چیز نہیں کہ ہم تحقیقات شروع کرنے سے پہلے ہی اس کا فایدہ معلوم کرنا چاہتے ہیں حالانکہ اگر اس وقت یہ فایدہ ہمیں بتا بھی دیا جائے تو ہم اسے مطلق نہیں سمجھ سکتے۔

مگر ایک فایدہ ایسا ہے جسے اس قسم کی قبل تجربی تحقیقات کا سب سے بدشوق طالب علم بھی سمجھ لے گا اور پسند کرے گا وہ یہ ہے کہ جو عقل اپنے علم کے ماخذ پر غور کیے بغیر صرف اس کے تجربی استعمال پر اکتفا کرتی ہے اس کے اور سب کام تو اچھی طرح چل جائیں گے مگر یہ کام اس سے نہیں ہو سکے گا کہ اپنے استعمال کی حدود کا تعین کرے اور یہ معلوم کرلے کہ کون سی چیز اس کے دایرے کے اندر ہے اور کون سی باہر، کیونکہ اس کے لیے تو اس دقیق تحقیقات کی ضرورت ہے جو ہم نے کی ہے اور جب اُسے یہ تمیز نہ ہوگی کہ فلاں سوال اُس کے دائرۂ بحث میں آتا ہے یا نہیں تو اُسے اپنے علم اور اپنے دعووں پر ہرگز وثوق نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیشہ یہ خطرہ رہے گا کہ وہ بار بار اپنی حدود سے تجاوز کرکے موہومات میں مبتلا ہو جائے گی (جو کہ ایک ناگزیر امر ہے) مخالفوں کے اعتراض سُنے گی اور شرمندگی اٹھائے گی۔

پس یہ قضیہ کہ عقل کی قوّت فہم اپنے کل بنیادی قضایا بلکہ اپنے سارے تصوّرات کا کبھی فوق تجربی استعمال نہیں کر سکتی بلکہ صرف تجربی استعمال کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے کہ اگر ہم اُسے یقین کے ساتھ معلوم کرلیں تو اس سے نہایت اہم نتایج حاصل ہوتے ہیں۔ کسی قضیے میں تصوّر کے فوق تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ اشیائے حقیقی پر عاید کیا جائے اور تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف مظاہر یعنی امکانی

تجربے کے معروضات پر عاید کیا جائے۔ یہ بات کہ یہ استعمال
ہمیشہ تجربی ہوتا ہو ذیل کی تفصیل سے واضح ہو جائے گی۔
ہر تصوّر کے لیے ایک تو منطقی صورتِ تصوّری (صورتِ خیال)
درکار ہو اور دوسرے ایک معروض کے دیے جانے کا امکان
جس پر یہ تصوّر عاید ہو سکے۔ اس دوسری چیز کے بغیر وہ بالکل
بے معنی اور مشمول سے خالی ہوتا ہو گو وہ اس منطقی وظیفے پر
مشتمل ہو کہ ایک دیے ہوئے مواد کو تصوّر کی شکل میں لے آئے۔
تصوّر کا معروض صرف مشاہدے میں دیا جا سکتا ہو۔ اس میں
شک نہیں کہ خالص مشاہدہ معروض سے پہلے بدیہی طور پر ممکن
ہو لیکن وہ ایک صورتِ محض ہو جسے اپنا معروض اور معروضی
استناد صرف تجربی مشاہدے ہی سے حاصل ہو سکتا ہو۔ پس
کل تصوّرات اور کل قضایا خواہ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ ہوں
تجربی مشاہدات یعنی امکانی تجربے کے دئے ہوئے مواد کے
پابند ہیں اس کے بغیر انھیں معروضی استناد حاصل نہیں ہوتا
بلکہ وہ محض تخیل یا عقل کی خیال آرائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔
مثال کے طور پر ریاضی کے تصوّرات کو لے لیجیے جو خالص
مشاہدات پر مبنی ہیں۔ مکان تین ابعاد رکھتا ہو، دو نقطوں کے
درمیان صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہو وغیرہ وغیرہ
اگرچہ یہ سب قضایا اور معروض کا وہ تصوّر، جس سے ریاضی
بحث کرتی ہو بالکل بدیہی طور پر ذہن میں پیدا ہوتا ہو، پھر بھی
یہ چیزیں ایسا نقشہ ہیں کہ کوئی معنی نہیں رکھتیں جب تک

مظاہر (معروضاتِ تجربہ) کے ذریعے سے ظاہر نہ کی جائیں
اسی لیے مجرّد تصوّر کو محسوس بنانے یعنی اُس کے جوڑ کے
معروض کو مشاہدے میں ظاہر کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے کیونکہ
اِس کے بغیر اِس تصوّر کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ ریاضی
اِس مطالبے کو ایک شکل بنانے کے ذریعے سے پورا کرتی ہے
جو ایک محسوس مظہر ہے (اگرچہ بدیہی طور پہ وجود میں آیا ہے)۔
مقدار کا تصوّر ریاضی میں عدد کے ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے
اور عدد انگلیوں یا نقطوں وغیرہ کی مدد سے نظر کے سامنے لایا
جاتا ہے۔ خود یہ تصوّر اور وہ ترکیبی قضایا جو اِس قسم کے تصوّرات
سے بنتے ہیں، بدیہی ہوتے ہیں لیکن اُن کا استعمال اور معروضات
پہ عاید کیا جانا صرف تجربے ہی میں ممکن ہے جس کا امکان
(بلحاظ صورت) اُن میں بدیہی طور پر موجود ہے۔

یہی بات کل مقولات اور اُن سے ترتیب دیے ہوئے
تصوّرات پہ صادق آتی ہے۔ یہ اِس سے ظاہر ہے کہ ہم کسی
ایک مقولے کی بھی مادّی تعریف نہیں کر سکتے یعنی اِس کے
معروض کے امکان کو نہیں سمجھا سکتے جب تک شرائطِ حِس
یعنی صورتِ مظاہر سے کام نہ لیں۔ پس اِن کے سوا مقولات
کے اور کوئی معروضات نہیں اور اِن کا استعمال انھیں تک محدود
ہے۔ اِس لیے کہ اگر یہ شرط ساقط ہو جائے تو مقولات کے
کوئی معنی نہ ہوں گے یعنی انھیں معروضات سے کوئی تعلق
نہ رہے گا اور کسی مثال کے ذریعے سے یہ سمجھ میں نہ آئے گا

کہ اِن تصوّرات سے کیا شے مراد ہے۔

مطلق مقدار کا تصوّر صرف اسی طرح سمجھایا جاسکتا ہے کہ وہ شے کا ایک تعیّن ہے جس کے ذریعے سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک مقررہ اکائی اُس شے میں کتنی بار شامل ہے۔ مگر کتنی بار کا تصوّر مشتمل ہے ایک ہی چیز کو یکے بعد دیگرے دُہرانے یعنی زمانے اور متحدّ النوع مظاہر کی ترکیب پر جو زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے۔ اثبات، نفی کے مقابلے میں صرف اسی وقت سمجھایا جا سکتا ہے جب ایک زمانے کا (بہ حیثیت شرط وجود کے) خیال کیا جائے جو وجود سے خالی یا پُر ہے۔ جوہر کے تصوّر سے اگر وجودِ مستقل نکال دیا جائے تو صرف موضوع کا منطقی تصوّر باقی رہ جاتا ہے یعنی اس کے ذریعے سے میں ایک ایسی چیز کا تصوّر کرتا ہوں جو صرف موضوع ہو سکتی ہے (اور کبھی محمول نہیں ہوتی) مگر ہمیں کسی ایسی شرط کا علم نہیں جس کے مطابق یہ منطقی صفت کسی شے کی طرف منسوب کی جا سکے۔ پس ہم اس سے کوئی کام نہیں لے سکتے اور کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے اس لیے کہ اس تصوّر کا کوئی معروض متعیّن نہیں ہے علّت کے تصوّر میں بحیثیت خالص مقولے کے (اگر زمانے سے جس میں ایک واقعہ دوسرے واقعے کے بعد ہوتا ہے قطع نظر کرلی جائے) صرف ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جس سے کوئی دوسری چیز مستنبط کی جاسکے نہ صرف یہ کہ اس کے ذریعے سے علّت اور معلول میں تمیز نہیں کی جاسکتی بلکہ اس استنباط

کے لیے جو شرائط درکار ہیں اُن کا ہمیں مطلق علم نہیں۔ پس ہمارے
پاس اِس تصوّر کا کوئی تعیّن نہیں ہے جس سے یہ کسی معروض پہ
عاید کیا جا سکے۔ اب رہا یہ قضیّہ کہ ہر وجودِ اتفاقی کی ایک علّت
ہوتی ہے بظاہر تو بڑا شاندار معلوم ہوتا ہے لیکن میں آپ سے
یہ پوچھتا ہوں کہ وجودِ اتفاقی سے آپ کیا مراد لیتے ہیں۔ آپ
یہ جواب دیں گے کہ وہ چیز جس کا عدم ممکن ہے۔ مگر یہ تو
بتائیے کہ آپ عدم کے اِس امکان کو کیوں کر معلوم کریں
گے جب تک کہ آپ سلسلۂ مظاہر میں ایک توالی کا اور اس
کے اندر ایک وجود کا جو عدم کے بعد (یا ایک عدم کا جو وجود
کے بعد) ظاہر ہوتا ہے یعنی ایک تغیر کا ادراک نہ کریں۔ یہ کہنا
کہ کسی شے کا عدم بجائے خود تناقض نہیں رکھتا ایک ایسی منطقی
شرط کا حوالہ دینا ہے جو تصوّر کے لیے لازمی ہے مگر اس کے
مادّی امکان کے لیے بالکل ناکافی ہے۔ میں ہر جوہر کو بغیر کسی
تناقض کے معدوم خیال کر سکتا ہوں مگر اس سے یہ نتیجہ
نہیں نکال سکتا کہ اس کا وجود اتفاقی ہے یعنی اس کا عدم بجائے
خود ممکن ہے۔ تعامل کے تصوّر کے متعلق بھی ہم آسانی سے
یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جس طرح جوہر اور علت کے خالص
معقولات سے کسی معروض کا تعیّن نہیں ہو سکتا اسی طرح جوہروں
کی باہمی علّیت کے تصوّر سے بھی نہیں ہو سکتا۔ جب کبھی
امکان، وجود اور وجوب کی تعریف صرف فہم محض سے کی گئی ہے
ایک ہی بات کو مکرر کہنے کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔ یہ التباس

کہ تصوّر کے منطقی امکان (یعنی اس میں تناقض نہ ہوتے) کو اشیا کا فوق تجربی امکان (یعنی تصوّر کا ایک معروض ہونا) بنا کر دکھایا جائے صرف ناتجربہ کاروں کو دھوکا دے سکتا ہے اور مطمئن کر سکتا ہے۔[1]

اس سے یہ بات ناقابلِ تردید طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ خالص فہمی تصوّرات کا استعمال کبھی فوق تجربی نہیں بلکہ ہمیشہ تجربی ہوتا ہے۔ فہم محض کے قضایا صرف ایک امکانی تجربے کی عام شرایط کے مطابق معروضاتِ حس پر عاید کیے جا سکتے ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی پر (قطع نظر اس کے کہ ہم اُن کا مشاہدہ کر سکتے ہیں یا نہیں)۔

پس قبل تجربی علم تحلیل کا یہ اہم نتیجہ نکلتا ہے کہ قوتِ فہم بدیہی طور پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتی کہ ایک عام امکانی تجربہ کی صورت پہلے سے قایم کر لے اور چونکہ مظہر کے علاوہ

---

[1] مختصر یہ کہ جب حسّی مشاہدے سے (جس کے سوا ہمارے پاس اور کوئی مشاہدہ نہیں) قطع نظر کر لی جائے تو ان تصوّرات کی کوئی بنیاد نہیں رہتی جس سے اُن کا مادّی امکان ظاہر ہو اور صرف منطقی امکان باقی رہ جاتا ہے یعنی تصوّر (خیال) کا ممکن ہونا لیکن یہاں یہ سوال نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ آیا یہ تصوّر کسی معروض پر عاید ہوتا ہے اور کچھ معنی رکھتا ہے یا نہیں۔

کوئی چیز تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی اس لیے فہم کو حسیات کی حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے کیونکہ انھیں کے اندر معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ اس کے قضایا صرف مظاہر کی توضیح کے اصول ہیں اب انھیں علم وجود کے شاندار نام کی جگہ، جس میں اشیائے حقیقی کے متعلق بدیہی ترکیبی معلومات (مثلاً قضیۂ علیت) کا ایک نظام پیش کرنے کا دعوے لیے پایا جاتا ہے تحلیل فہم محض کے معمولی سے نام پر قناعت کرنی چاہیے۔

خیال وہ عمل ہے جس میں دیا ہوا مشاہدہ ایک معروض کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر یہ طریق مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو معروض فوق تجربی سمجھا جائے گا اور عقلی تصور کا استعمال صرف فوق تجربی ہوگا یعنی صرف ایک وحدتِ خیال تک محدود ہوگا۔ پس ایک خالص مقولے کے ذریعے سے، جس میں اس حسی مشاہدے کی کل شرائط سے جس کے سوا ہمارے لیے اور کوئی مشاہدہ ممکن نہیں، قطع نظر کر لی جائے، کسی معروض کا تعین نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک عام معروض کا خیال مختلف جہات کے لحاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ تصور کے استعمال کے لیے قوتِ تصدیق کے ایک اور وظیفے کی جس کے ذریعے سے کوئی معروض اس کے تحت میں لایا جاتا ہے یعنی کم سے کم اس صوری شرط کی ضرورت ہے جس کے مطابق کوئی چیز مشاہدے میں دی جا سکتی ہے اگر قوتِ تصدیق کی یہ شرط (خاکہ) موجود نہ ہو تو یہ تحت میں لانے کا عمل پورا نہیں ہو سکتا اس لیے

کہ کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہو جو تصوّر کے تحت میں لائی جا سکے۔
پس مقولات کا محض فوق تجربی استعمال حقیقت میں کوئی استعمال ہی نہیں ہو اور اپنا کوئی متعیّن معروض بلکہ کوئی ایسا معروض بھی نہیں رکھتا جو کم سے کم صورت ہی کے لحاظ سے قابل تعیّن ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ خالص مقولے سے کوئی بدیہی ترکیبی قضیہ نہیں بن سکتا اور فہم محض کے قضایا کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہو کبھی فوق تجربی نہیں ہوتا۔ امکانی تجربے کے دائرے کے باہر بدیہی ترکیبی قضایا قائم نہیں کیے جا سکتے۔

اس لیے مناسب ہو کہ ہم اس مطلب کو ان الفاظ میں ادا کریں۔ خالص مقولات بغیر حس کی صوری شرائط کے صرف قبل تجربی حیثیت رکھتے ہیں مگر ان کا کوئی فوق تجربی استعمال نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہو کیونکہ یہ مقولات (تصدیقات میں) استعمال کیے جانے کی شرائط سے، یعنی کسی معروض کو ان تصوّرات کے تحت میں لانے کی شرائط سے، خالی ہیں۔ پس جب ان خالص مقولات کا جب کہ یہ حس سے بالکل الگ کر لیے جائیں، تجربی استعمال مقصود نہیں اور فوق تجربی استعمال ممکن نہیں تو ان کا کوئی استعمال ہی نہیں ہو سکتا یعنی یہ کسی معروض پر عاید ہی نہیں کیے جا سکتے بلکہ صرف خالص صورتیں ہیں قوت فہم کے عام معروضات کے تصوّر اور خیال میں استعمال کرنے کی اور ان سے بجائے خود کسی معروض کا تعیّن یا خیال نہیں کیا جا سکتا۔

لیکن یہاں ایک التباس واقع ہوتا ہو جس سے بچنا مشکل ہو

منقولات اپنی اصل کے لحاظ سے مشاہدے کی صورتوں یعنی زمان
و مکان کی طرح حس پر مبنی نہیں ہیں۔ اس لیے بظاہر یہ معلوم
ہوتا ہے کہ معروضات حس کے دائرے سے آگے دوسری اشیا
پر بھی عاید کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہ منقولات بجائے خود محض
خیالات کی صورتیں ہیں اور صرف اس منطقی قوت پر مشتمل ہیں جو
مشاہدے میں دیے ہوئے مواد کو بدیہی طور پر ایک ہی شعور
میں متحد کرتی ہے۔ پس اگر یہ اُس واحد مشاہدے سے، جو ہمارے
لیے ممکن ہے، خالی ہوں تو ان کی معنویت مشاہدے کی اُن خالص
صورتوں (زمان و مکان) سے بھی کم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ
زمان و مکان کے ذریعے سے کم سے کم ایک معروض دیا تو جا سکتا ہے
درآنحالیکہ مواد ادراک کی صورتِ ربط (جو مقولہ کہلاتی ہے) بغیر اس
مشاہدے کے جس میں یہ مواد دیا جاتا ہے کوئی معنی ہی نہیں رکھتی
تاہم ہمارے تصور میں یہ امکان موجود ضرور ہے کہ جب ہم معروضات
کو بہ حیثیت مظاہر محسوسات کہتے ہیں اور ان کی حیثیت مظہری
کو ان کی ماہیتِ حقیقی سے متمیز کرتے ہیں تو ہم انھیں معروضات
کو ان کی ماہیتِ حقیقی کے لحاظ سے جس کا ہم مشاہدہ نہیں کر
سکتے یا دوسری امکانی اشیا کو جو سرے سے ہمارے حواس کی
معروض ہی نہیں ہیں، خالص عقلی معروضات کی حیثیت سے محسوسات
کا ضدِ مقابل ٹھہرائیں اور انھیں معقولات کے نام سے موسوم کریں۔
اب سوال یہ ہے کہ آیا ہمارے خالص فہمی تصورات ان معقولات پر عاید
ہوتے ہیں اور ان کے طریقِ علم سمجھے جا سکتے ہیں یا نہیں۔

مگر یہاں شروع ہی سے ایک ابہام موجود ہے جس کی وجہ سے بڑی غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔ جب عقل کسی معروض کو ایک لحاظ سے مظہر اور دوسرے لحاظ سے شے حقیقی کہتی ہے تو وہ سمجھتی ہے کہ اُن حقیقی اشیا کے تصورات قایم کیے جا سکتے ہیں اور چونکہ اس کے پاس مقولات کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے وہ انھیں مقولات کو شے حقیقی کے تصور کا ذریعہ قرار دیتی ہے لیکن یہاں وہ یہ دھوکا کھاتی ہے کہ معقول کے غیر متعین تصور کو جو دایرہ حس سے باہر ہے ایک ایسی ہستی کا متعین تصور سمجھ لیتی ہے جسے ہم کسی طرح قوتِ فہم سے معلوم کر سکتے ہیں۔

جب ہم معقول سے ایک ایسی شے مراد لیتے ہیں جو ہمارے حسی مشاہدے کی معروض نہیں ہے، قطعِ نظر اس کے ہم کس طرح اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، تو یہ معقول کا منفی مفہوم ہے لیکن اگر ہم اسے ایک غیر حسی مشاہدے کا معروض قرار دیں تو ہم ایک خاص طریقِ مشاہدہ فرض کرتے ہیں جو ہمارے پاس موجود نہیں بلکہ اس کا امکان بھی ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ معقول کا مثبت مفہوم ہوگا۔

محسوسات کی بحث میں معقولات کے اس منفی تصور کی بحث بھی آجاتی ہے یعنی اُن اشیا کی جن کا کہ قوتِ فہم ہمارے طریقِ مشاہدہ سے قطعِ نظر کر کے یعنی مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے خیال کرتی ہے مگر جن کی بابت وہ یہ جانتی ہے کہ اُن کا خیال کرنے میں مقولات سے کام نہیں لیا جا سکتا۔ مقولات

ہیں صرف اس وحدت کے تعلق سے جو مشاہدات زمان و مکان
کے اندر رکھتے ہیں، معنویت پیدا ہوتی ہے اور وہ زمان و مکان کی
تصوریت کی بنا پر اس وحدت کو بدیہی طور پر عام تصورات ربط
کے ذریعے سے متعین کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ وحدتِ زمانی موجود نہ ہو،
یعنی معقولات میں، مقولات نہ تو استعمال ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی
معنی رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ وہاں ان مقولات کے بوڑ کی اشیا
کا امکان تک سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں اس بحث کا حوالہ دینا کافی ہے۔
جو ہم پچھلے باب میں عام ملاحظے کے شروع میں کر چکے ہیں۔ کسی
شے کا امکان صرف اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے تصور
میں تناقض نہ ہو بلکہ صرف اس طرح کہ اس کے مقابلے کا
مشاہدہ مہیا کیا جائے۔ پس اگر ہم مقولات کو ان معروضات پر
جو مظاہر نہیں ہیں عاید کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے پاس حسی مشاہدے
کے سوا کوئی اور مشاہدہ ہونا چاہیے۔ اس وقت یہ معروض مثبت
معنی میں معقول کہا جا سکے گا۔ چونکہ یہ عقلی مشاہدہ ہمارے دائرۂ
علم سے سراسر خارج ہے اس لیے مقولات کا استعمال بھی ہرگز
معروضاتِ تجربہ کی حدود سے آگے نہیں پہنچ سکتا۔ اس میں شک
نہیں کہ محسوسات کے مقابلے میں معقولات کا تصور کیا جاتا ہے
اور ممکن ہے کہ ایسے معقولات موجود بھی ہوں جن سے ہماری
حسی قوتِ مشاہدہ کو کوئی تعلق نہیں لیکن ہماری قوتِ فہم کے
تصورات جو صرف ہمارے حسی مشاہدے کے لیے خیال کی صورتوں
کی حیثیت رکھتے ہیں، ان تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتے۔ پس جب

ہم معقولات کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو صرف منفی مفہوم میں کرتے ہیں۔

جب کسی تجربی علم سے خیال (بذریعۂ معقولات) کے اجزا الگ کر دیے جائیں تو کسی معروض کا علم باقی نہیں رہتا۔ اس لیے کہ صرف مشاہدے کے ذریعے سے کوئی شے خیال نہیں کی جا سکتی اور صرف میری حس کے تاثر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق کسی معروض سے ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی تجربی علم سے مشاہدے کے کل اجزا الگ کر دیے جائیں تب بھی صورتِ خیال یعنی وہ طریقہ باقی رہ جاتا ہے جس سے امکانی مشاہدے کے مواد کا معروض متعین کیا جاتا ہے۔ اس لیے معقولات کا دایرہ حسی مشاہدے سے اس لحاظ سے وسیع تر ہے کہ ان سے عام معروضات کا خیال کیا جاتا ہے قطعِ نظر اُس مخصوص طریقے (حس) کے جس سے کہ یہ معروض دیے جاتے ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ معروضات کے ایک وسیع تر دائرے کو متعین کرتے ہیں کیوں کہ ان معروضات کا دیا جا سکنا تو ہم اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب حسی مشاہدے کے علاوہ ایک دوسرے مشاہدے کا امکان تسلیم کر لیں اور اس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔

میں ایسے تصور کو جس میں کوئی تناقض نہ ہو اور جو دیے ہوئے تصورات کے تتمے کی حیثیت سے دوسری معلومات سے تعلق رکھتا ہو لیکن اس کا معروضی وجود کسی طرح معلوم

نہ کیا جا سکتا ہو، احتمالی تصوّر کہوں گا۔ ایک معقول یعنی ایک
ایسی چیز کا تصوّر جو معروضِ حس کی حیثیت سے نہیں بلکہ شئ حقیقی
کی حیثیت سے (صرف فہم محض کے ذریعے سے) خیال کی جائے
کوئی تناقض نہیں رکھتا اس لیے کہ حسّی مشاہدے کے متعلق یہ
نہیں کہا جا سکتا کہ اُس کے سوا اور کوئی طریقِ مشاہدہ ممکن
ہی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ تصوّر اس لیے ضروری ہو کہ حسّی
مشاہدہ اشیائے حقیقی کو اپنے دایرے میں نہ سمیٹنے پائے یعنی
حسّی علم کے معروضی استناد کی حد بندی ہو جائے (ان چیزوں
کو جن تک حسّی علم نہیں پہنچ سکتا معقولات اسی وجہ سے کہتے
ہیں کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ حسّی معلومات کا دایرہ ان سب
چیزوں کا احاطہ نہیں کر سکتا جن کا عقل خیال کرتی ہو)۔ اس
کے باوجود معقولات کے امکان کو ہم کسی طرح نہیں سمجھ سکتے
اور ان کا دایرہ جو دایرۂ مظاہر کے باہر ہو (ہمارے نزدیک)
بالکل خالی ہو۔ یعنی ہمارے پاس وہ فہم تو ہو جو احتمالی طور پر
وہاں تک پہنچ سکتا ہو، مگر وہ مشاہدہ بلکہ اس مشاہدے کے
امکان کا تصوّر تک نہیں ہو جس کے ذریعے سے دایرۂ حسّیات
کے باہر ہمیں معروضات دیے جا سکتے ہوں اور جس کے
دایرے کے باہر قوتِ فہم ادّعائی طور پر استعمال کی جا سکتی ہو
غرض معقول کا تصوّر ایک اتمامی تصوّر ہو ہماری حس کی حد
بندی کرنے کے لیے اور اس کا استعمال صرف منفیانہ ہو سکتا ہو
مگر پھر بھی یہ کوئی من مانی چیز نہیں بلکہ ایک ضروری تصوّر ہو۔

جو حسیات کی حد بندی کرتا ہو اگرچہ اس کے دائرے کے باہر کسی مثبت چیز پر دلالت نہیں کرتا

اشیا کو محسوسات اور معقولات میں اور دنیا کو عالم حسی اور عالم عقلی میں تقسیم کرنا مثبت معنی میں ہرگز جائز نہیں اگرچہ تصورات حسی اور عقلی تصورات میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ عقلی یا فہمی تصورات سے ہم کسی معروض کا تعین نہیں کر سکتے اور انھیں معروضی حیثیت سے مستند قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ہم حسیات سے قطع نظر کر لیں تو ہم یہ کس طرح سمجھا سکتے ہیں کہ ہمارے مقولات (جن کے سوا معقولات کا اور کوئی تصور باقی نہیں رہتا) کوئی معنی رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کو کسی معروض پر عاید کرنے کے لیے وحدتِ خیال کے علاوہ ایک اور چیز یعنی امکانی مشاہدہ بھی دیا ہوا ہونا چاہیے۔ اس کے باوجود احتمالی حیثیت سے معقول کا تصور نہ صرف جایز ہو بلکہ حسیات کی حد بندی کے لیے ناگزیر ہو لیکن اس صورت میں یہ ہمارے فہم کا کوئی مستقل معروض نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک ایسی قوتِ فہم کا جس کا وجود بجائے خود محض ہو، ایسے عقل و فہم کا امکان، جو منطقی طور پر مقولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ وجدانی طور پر ایک غیر حسی مشاہدے کے ذریعے سے اپنے معروض کا علم حاصل کرتا ہو، ہماری حد ادراک سے باہر ہو۔ اس طور پر ہمارے فہم کو منفیانہ حیثیت سے توسیع حاصل ہوتی ہو یعنی وہ حسیات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اشیائے حقیقی کو معقولات کے نام سے موسوم کر کے محسوسات کی حد بندی کر دیتا ہو مگر اسی

کے ساتھ وہ اپنی حد بندی بھی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ معقولات کا مقولات کے ذریعے علم حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک قدر نامعلوم کی حیثیت سے اُن کا صرف تصوّر کر سکتا ہے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں عالمِ حسّی اور عالمِ عقلی کی ملاحوں کا استعمال اُن معنوں میں نظر آتا ہے جو متقدمین کے مقرر کیے ہوئے معنوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یوں تو اِس میں کوئی خرابی نہیں مگر ہے یہ صرف لفظوں کا ہیر پھیر۔ یہ حضرات مظاہر کے مجموعے کو جس حیثیت سے وہ مشاہدہ کیا جاتا ہے عالمِ حسّی کہتے ہیں اور اُن کے باہمی ربط کو جو قوّتِ فہم کے عام قوانین کے مطابق خیال کیا جاتا ہے عالمِ عقلی کہتے ہیں اِن کے نزدیک نظری ہیئت جس میں صرف اجرامِ سماوی کے مشاہدے سے بحث کی جاتی ہے عالمِ حسّی سے تعلّق رکھتی ہے اور اِس کا فلسفیانہ پہلو (مثلاً کوپرنیکس کا نظامِ طبیعی یا نیوٹن کے قوانینِ ثقل) عالمِ عقلی ہے۔ مگر یہ تو سوفسطائیوں کی سی ترکیب ہے کہ مشکل مسئلے سے بچنے کے لیے الفاظ کو توڑ مروڑ کر اِن کا مفہوم اپنے منشا کے مطابق نکال لیا جائے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ مظاہر کے دایرے میں قوّتِ فہم کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بحث طلب تو یہ امر ہے کہ کیا وہ اِس وقت بھی استعمال کی جا سکتی ہے جب معروض غیر مظہر (معقول) ہو۔ معقول کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ صرف عقل میں دیا ہوا ہو حواس میں نہ دیا ہو۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا قوّتِ فہم کے تجربی استعمال (جس میں نیوٹن کا نظام

عالم بھی شامل ہے) کے علاوہ کوئی فوقِ تجربی استعمال بھی ممکن ہو جو اپنا معروض معقولات کو قرار دیتا ہو اور اس سوال کا جواب ہم نے نفی میں دیا ہے۔

پس جب ہم یہ کہیں کہ حواس معروضات کی مظہری حیثیت کا اور قوتِ فہم اُن کی واقعی حیثیت کا ادراک کرتی ہے تو واقعی حیثیت کے لفظ کو فوق تجربی معنی میں نہیں بلکہ صرف تجربی معنی میں لینا چاہیے یعنی وہ حیثیت جو اشیا بہ حیثیت معروضاتِ تجربہ کل مظاہر کی نسبت سے رکھتی ہیں نہ کہ وہ حیثیت جو وہ امکانی تجربے اور حس سے قطعِ نظر کر کے بہ طور معروضاتِ فہم محض رکھتی ہیں۔ اس لیے کہ یہ چیز ہمیشہ ہمارے لیے نامعلوم رہے گی بلکہ ہم اس قسم کے فوقِ تجربی علم کا کم سے کم مقولات کے تحت میں ممکن ہونا بھی تصوّر نہیں کر سکتے۔ ہمارے لیے تو فہم اور حس کے ملنے ہی سے معروضات کا تعین ہو سکتا ہے۔ اگر ہم انھیں ایک دوسرے سے الگ کر دیں تو یا تو تصوّرات سے خالی مشاہدات رہ جائیں گے یا مشاہدات سے خالی تصورات اور ان دونوں صورتوں میں ہم اپنے ادراک کو کسی متعیّن معروض پر عاید نہیں کر سکیں گے۔

اگر اس ساری بحث کے بعد بھی کسی شخص کو مقولات فوق تجربی استعمال ترک کرنے میں تامّل ہو تو اُسے چاہیے کہ اُنھیں کسی ترکیبی قضیے میں استعمال کر کے دیکھے۔ اس لیے کہ تحلیلی قضیے سے تو قوتِ فہم کی معلومات میں کوئی توسیع نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف اُسی چیز سے سروکار رکھتا ہے جو تصوّر میں پہلے

سے موجود ہو اور یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ آیا یہ تصوّر کسی معروض پر عاید ہوتا ہے یا صرف وحدتِ خیال کو ظاہر کرتا ہے (جس میں اس سے قطعِ نظر کر لی جاتی ہے کہ اس کا معروض کس طرح دیا جا سکتا ہے)۔ اس کے لیے یہ جاننا کافی ہے کہ تصوّر کا مشمول کیا ہے آسے اس سے بحث نہیں کہ یہ تصوّر کس شے پر عاید ہوتا ہے۔ پس مقولات کو کسی ایسے ترکیبی قضیّے میں استعمال کر کے دیکھنا چاہیے جو غلطی سے فوقِ تجربی سمجھا جاتا ہو مثلاً ہر موجود یا تو جوہر ہوتا ہے یا عرض۔ ہر وجود اتفاقی کسی دوسری چیز یعنی اپنی علّت کا معلول ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب میں یہ پوچھتا ہوں کہ اگر یہ تصوّرات امکانی تجربے پر نہیں بلکہ اشیائے حقیقی (معقولات) پر عاید ہوتے ہیں تو آپ کے ان ترکیبی قضایا کا ماخذ کیا ہے۔ وہ تیسری چیز کہاں ہے جو ہر ترکیبی قضیّے کے لیے ضروری ہے تاکہ اُن تصوّرات کو جن میں کوئی منطقی (تحلیلی) تعلّق نہیں ہے ایک دوسرے سے جوڑے۔ آپ اپنے قضیّے کو اس وقت تک ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس قسم کے خالص قضیّے کے امکان کو بھی جایز قرار نہیں دے سکتے جب تک آپ قوتِ فہم کے تجربی استعمال سے مدد نہ لیں اور خالص غیر حسّی تصدیق کے خیال کو ترک نہ کر دیں۔ پس خالص معقول معروضات کا تصوّر کسی قضیّے میں استعمال نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ ہمیں کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں جس سے یہ معروضات دیے جا سکتے ہوں اور یہ احتمالی تصوّر صرف ایک خالی مکان کا کام

دنیا ہو جس سے تجربی قضایا کی حد بندی کی جاتی ہو لیکن اس کے اندر کوئی فوق تجربی معروض علم شامل نہیں ہو۔

ضمیمہ

تفکری تصوّرات کا ابہام جو قوّتِ فہم کے تجربی اور فوقِ تجربی استعمال میں خلط مبحث کر دینے سے پیدا ہوتا ہو۔

تفکّر کو خود معروضات سے کوئی تعلّق نہیں کہ وہ اُن سے تصوّرات حاصل کرے بلکہ یہ نفس کی ایک کیفیت کا نام ہو جس میں ہم اُن شرایط کو تلاش کرتے ہیں جن کے مطابق تصوّرات حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ یہ شعور ہو اس علاقے کا جو دیے ہوئے ادراکات ہمارے علم کی مختلف قوّتوں سے رکھتے ہیں اور جس کے ذریعے سے اُن کے باہمی علاقے کا صحیح تعیّن کیا جا سکتا ہو۔ ہمارے ادراکات کے متعلّق سب سے پہلا سوال یہی پیدا ہوتا ہو کہ وہ علم کی کس قوّت سے تعلّق رکھتے ہیں؟ اِن کا باہمی ربط یا مقابلہ فہم پر مبنی ہو یا حواس پر؟ بعض تصدیقات محض عادت یا خواہش پر مبنی ہوتی ہیں لیکن چونکہ اُن کے قایم کرنے سے پہلے یا اس کے بعد تفکّر سے کام نہیں لیا جاتا اس لیے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اُن کا ماخذ فہم ہو۔ کل تصدیقات کے لیے تحقیق کی یعنی اس بات کی ضرورت نہیں

کہ اُن کی حقیّت کی وجوہ بتائی جائیں اِس لیے کہ اگر یہ تصدیقات بلا واسطہ یقینی ہوں مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے درمیان صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہے تو اُن کی حقیقت کی کوئی مزید علامت بجز اُن کی بداہیت کے نہیں دکھائی جا سکتی۔ لیکن کُل تصدیقات بلکہ ہر قسم کے مقابلے کے لیے تفکّر کی یعنی یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ دیے ہوئے تصوّراتِ علم کی کِس قوّت سے تعلّق رکھتے ہیں۔ وہ عمل جس کے ذریعے سے ہم ادراکات کے تقابل کو کِسی قوّتِ علم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ان کا مقابلہ فہمِ محض سے تعلّق رکھتا ہے یا حِسّی مشاہدے سے، قبل تجربی تفکّر کہلاتا ہے۔ وہ علاقہ جو تصوّرات میں فہم یا حِس کے اندر ہو سکتا ہے اتحاد اور اختلاف، تطابق اور تضاد، داخل اور خارج، متعیّن اور تعیّن (ہیولیٰ اور صورت) کا علاقہ ہے لیکن اِس علاقے کا صحیح تعیّن اِس بات پر موقوف ہے کہ یہ تصوّرات موضوعی طور پر علم کی کِس قوت میں ایک دوسرے سے تعلّق رکھتے ہیں، آیا حِس میں یا فہم میں۔ اِس لیے کہ قوّتِ علم کے فرق سے اِس علاقے میں بہت بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

کُل معروضی تصدیقات سے پہلے ہم تصوّرات میں باہم مقابلہ کر کے اِن کا اتحاد (متعدد ادراکات کا ایک تصوّر کے ماتحت ہونا) جس پر کُلّی تصوّرات مبنی ہیں، اِن کا اختلاف جس پر جزوی تصدیقات مبنی ہیں، اِن کا تطابق جس پر مثبت تصدیقات مبنی ہیں، ان کا تضاد جس پر منفی تصدیقات

مبنی ہیں، معلوم کرتے ہیں۔ اس وجہ سے بظاہر مذکورۂ بالا
تصوّرات کو تقابلی تصوّرات کہنا چاہیے لیکن جب ہمیں صرف
تصوّرات کی منطقی صورت سے نہیں بلکہ ان کے مشمول سے
غرض ہو یعنی یہ معلوم کرنا ہو کہ آیا خود اشیا میں اتحاد یا اتفاق
تطابق یا تضاد پایا جاتا ہے تو اشیا کا علاقہ ہماری قوّتِ علم سے
دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک فہم سے دوسرا حِس سے اور ان
کے باہمی علاقے کی نوعیت اس پر موقوف ہے کہ وہ کس
قوّت سے تعلّق رکھتی ہیں۔ پس صرف قبل تجربی تفکّر یعنی دیے
ہوئے ادراکات کا علاقہ فہم یا حِس سے معلوم کرنے ہی سے
ان کے باہمی علاقے کا تعیّن ہو سکتا ہے اور اس بات کا فیصلہ
کہ آیا اشیا متّحد یا مختلف، مطابق یا متضاد ہیں صرف تصوّرات
کے باہمی مقابلے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اسی وقت ہو سکتا ہے
جب قبل تجربی تفکّر کے ذریعے سے یہ تمیز ہو جائے کہ وہ
کس طریق علم سے تعلّق رکھتی ہیں۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ منطقی تفکّر محض ایک تقابل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس
سے بالکل قطع نظر کر لی جاتی ہے کہ دیے ہوئے ادراکات
کس قوّتِ علم سے تعلّق رکھتے ہیں اور یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ
ان کا مقام اور ماخذ یکساں ہے۔ لیکن قبل تجربی تفکّر (جس کے
موضوع خود معروضات ہوتے ہیں) ادراکات کے معروضی تقابل
کی بنائے امکان ہے۔ پس وہ منطقی تفکّر سے بالکل مختلف ہے
اس لیے کہ ان دونوں کا طریق علم الگ الگ ہے۔ قبل تجربی تفکّر

ایک ناگزیر فرض ہو اُس شخص کے لیے جو اشیا کے متعلق کوئی بدیہی تصدیق قایم کرنا چاہے ۔ اب ہم اِس فرض کو انجام دیں گے اور اِس سے قوتِ فہم کے اصلی کام کے تعیّن پر بہت کچھ روشنی پڑے گی ۔

۱۔ اتحاد اور اختلاف اگر ہمارے سامنے ایک معروض کئی بار آئے اور ہر مرتبہ اِس کے اندرونی تعیّنات یکساں ہوں تو وہ فہم محض کے معروض کی حیثیت سے ایک ہی شے سمجھا جائے گا لیکن اگر یہ معروض مظہر ہو تو صرف تصوّرات کے تقابل سے کام نہیں چلے گا، خواہ تصوّر کے لحاظ سے اِس مظہر میں کتنا ہی اتحاد کیوں نہ ہو۔ لیکن اِس کا ایک ہی زمانے میں مختلف مقامات پر پایا جانا اِس معروض (حس) میں عددی اختلاف پیدا کرنے کے لیے کافی ہو۔ چنانچہ ہم پانی کے دو قطروں میں (کیفیت اور کمیت کے) اندرونی اختلاف سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں ۔ پھر بھی اُن کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر مشاہدہ کیا جانا اُنھیں تعداد کے لحاظ سے مختلف سمجھنے کے لیے کافی ہو۔ لائبنٹز نے مظاہر کو اشیائے حقیقی یا معقولات یعنی فہم محض کے معروضات فرض کر لیا تھا (اگرچہ اِس کے ذہن میں اِن کا تصوّر مبہم تھا اور وہ اُنھیں مظاہر کے نام سے موسوم کرتا تھا)۔ اِس لیے اُس کے عدمِ اختلاف کے قضیے پر منطقی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن چونکہ یہ حسّی معروضات ہیں اور اُن میں فہم کا استعمال خالص

نہیں بلکہ تجربی ہو اس لیے خود مکان خارجی مظاہر کی شرط کی حیثیت سے اُن کی کثرت اور عددی اختلاف کو ظاہر کرتا ہو اس لیے کہ گو مکان کا ایک حصّہ دوسرے حصّے سے بالکل مشابہ اور اُس کے مساوی ہو پھر بھی اس کے باہر ہوتا ہو اور اسی وجہ سے دوسرے حصّے سے مختلف سمجھا جاتا ہو اور اس کے ساتھ مل کر ایک بڑا مکان بناتا ہو۔ یہی بات ان مظاہر پر جو مکان کے مختلف حصّوں میں واقع ہوں، صادق آتی ہو خواہ وہ آپس میں بالکل متشابہ اور مساوی کیوں نہ ہوں۔

۲۔ تطابق اور تضاد جب وجود کا تصوّر صرف فہم محض سے کیا جائے تو موجودات میں کوئی تضاد یعنی ایسا تعلّق خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو منسوخ کر دیں مثلاً ۳ـ۳ = صفر بہ خلاف اس کے جب موجودات مظاہر کی حیثیت رکھتے ہوں تو اُن میں یقیناً تضاد ہو سکتا ہو اور وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو کلّی یا جزوی طور پر معدوم کر سکتے ہیں مثلاً دو محرک قوّتیں جو ایک ہی خطِ مستقیم میں ایک نقطے کو متضاد سمتوں میں کھینچتی یا ڈھکیلتی ہوں یا راحت کا احساس جو الم کے احساس سے توازن رکھتا ہو۔

۳۔ داخل اور خارج فہم محض کے کسی معروض میں داخل وہ چیز کہلائے گی جسے (بلحاظِ وجود) کسی دوسرے معروض سے کوئی علاقہ نہ ہو مگر جوہر بہ حیثیت مظہر مکان کے

اندر جتنے تعیّنات رکھتا ہو وہ علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں اور وہ خود بھی نسبتوں کا ایک مجموعہ ہو۔ ہمیں مکان کے اندر جوہر کا علم صرف اِن قوّتوں ہی کے ذریعے سے ہوتا ہو جو اِس میں کار فرما ہیں اور یا تو دوسری چیزوں کو اِس طرف کھینچتی ہیں (قوّتِ جذب) یا انھیں اِس میں داخل ہونے سے روکتی ہیں (قوّتِ دفع اور ٹھوس پن)۔ ان کے علاوہ ہمیں ایسی کوئی صفات معلوم نہیں جن پر اُس جوہر کا تصوّر مشتمل ہو جو مکان میں ظاہر ہوتا ہو اور مادّہ کہلاتا ہو۔ بہ خلاف اِس کے فہمِ محض کے معروض کی حیثیت سے ہر جوہر میں داخلی تعیّنات بھی ہونے چاہییں جو اِس کے وجودِ حقیقی کو متعیّن کرتے ہوں۔ لیکن ہم صرف انھیں داخلی اعراض کا تصوّر کر سکتے ہیں جو ہماری داخلی حس پیش کرتی ہو یعنی خیال یا اسی قسم کی کوئی چیز۔ چونکہ لائبنز سب جوہروں کو، یہاں تک کہ مادّی اشیا کو بھی معقولات سمجھتا تھا، اس لیے اس نے انھیں کُل خارجی علاقوں سے، چنانچہ خیالات سے مرکب ہونے سے بھی، بری قرار دے کر قوّتِ ادراک رکھنے والے بسیط موضوعات مختصر یہ کہ واحدات بنا دیا۔

۴۔ ہیولیٰ اور صورت یہ وہ تصوّر ہیں جو قوّتِ فہم کے ہر استعمال سے لازمی طور پر اِس طرح وابستہ ہیں کہ بقیہ تفکرات سب انھیں پر مبنی ہیں۔ پہلا عام قابلِ تعیّن وجود کو ظاہر کرتا ہو اور دوسرا اُس کے تعیّن کو

(قبل تجربی فہم میں جو دیے ہوئے معروضات کے باہمی اختلاف اور ان کے طریق تعین سے قطع نظر کرتا ہے)۔ منطقی کلی تصور کو ہیولیٰ اور نوعی تفریق کو صورت کہتے ہیں۔ ہر تصدیق میں دیے ہوئے تصورات کو (تصدیق کا) ہیولیٰ اور ان کے علاقے کو (جو رابطے کے ذریعے سے ہوتا ہے) تصدیق کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ ہر شے میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیولے اور وہ طریقہ جس سے کہ یہ اجزا ایک شے میں مربوط ہیں ان کی صورت وجودی ہے۔ عام اشیا کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کا غیر محدود اثبات ان کے امکان کا ہیولیٰ اور اس کی تحدید وہ صورت ہے جس کے ذریعے سے اشیا قبل تجربی تصورات کے مطابق ایک دوسرے سے ممیز کی جاتی ہیں۔ قوتِ فہم کا تقاضا ہے کہ پہلے کوئی چیز (کم سے کم تصور میں) دی ہوئی ہو اور پھر کسی خاص طریقے سے اس کا تعین کیا جائے۔ پس فہم محض کے تصورات میں ہیولیٰ صورت سے مقدم ہوتا ہے چنانچہ لائبنز نے پہلے اشیا (واحدات) اور ان کی داخلی قوتِ ادراک فرض کر لی اور پھر اس پر ان کے خارجی علاقوں اور ان کے حالات (یعنی ادراکات) کی بنیاد رکھی۔ اس لیے اس نے مکان کو جوہروں کا باہمی علاقہ اور زمانے کو ان کے تعینات کا باہمی ربط بحیثیت سبب اور مسبب کے قرار دیا۔ اگر فہم محض بلاواسطہ اشیا کا ادراک کر سکتا اور زمان و مکان خود اشیا کے تعینات ہوتے تو بے شک یہ نظریہ صحیح ہوتا۔ لیکن اگر ہم صرف حسی مشاہدات

ہی ہیں کل معروضات کا بہ حیثیت مظاہر کے تعین کرسکتے ہیں
تو صورتِ مشاہدہ (یعنی موضوعی ماہیتِ حس) ہیولیٰ (حسی
ادراکات) سے یعنی زمان و مکان مظاہر اور موادِ تجربہ سے
متقدم اور اِن کے امکان کی بنیاد ہیں۔ عقلی فلسفی کو یہ گوارا
نہیں تھا کہ صورت خود اشیا سے متقدم ہو اور اِن کے امکان
کا تعین کرے اور اِس کا اعتراض بے جا تھا اِس لیے کہ اِس
نے فرض کر لیا تھا کہ ہم اشیا کا مشاہدہ اشیائے حقیقی کی حیثیت
سے کرتے ہیں (اگرچہ ہمارا ادراک دھندلا ہوتا ہو) لیکن چونکہ
حسی مشاہدہ ایک خاص موضوعی شرط ہو جو بدیہی طور پر ہمارے
کل ادراکات کی بنیاد ہو اور اپنی ایک اصلی صورت رکھتا ہو اس
لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ صورت علیحدہ دی ہوتی ہو اور
ہیولیٰ (یعنی خود اشیا بہ حیثیتِ مظاہر) ہرگز صورت کی بنیاد
نہیں ہو (جیسا کہ محض تصورات سے سمجھ لیا گیا ہو) بلکہ خود
ہیولیٰ کا امکان ایک صوری مشاہدے (زمان و مکان) پر
موقوف ہو۔

ملاحظہ
تفکری تصورات کے ابہام کے متعلق

کسی تصور کو ہم حس یا فہم میں جو جگہ دیتے ہیں اسے ہم
قبل تجربی مقام کہیں گے۔ پس اس مقام کی تشخیص جو ہر تصور
اپنے استعمال کے لحاظ سے پاتا ہو اور مقررہ قواعد کے مطابق

کل تصوّرات کے مقام کا تعیّن قبل تجربی مقامیات کہلائے گا۔ یہ بحث ہمیں یہ بتا کر کہ ہمارے تصوّرات اصل میں کس طریقِ علم سے تعلق رکھتے ہیں، فہم محض کی لغزشوں اور دھوکوں سے محفوظ رکھے گی۔ ہر تصوّر، ہر اسم جو متعدد ادراکات پر حاوی ہو ایک منطقی مقام کہلا سکتا ہے۔ ارسطو کی منطقی مقامیات یا طوبیقا انھیں پر مشتمل ہے۔ اس سے کام لے کر مدرس اور خطیب ہر چیز کے لیے اسمائے خیال میں سے کوئی مناسب اسم تلاش کر لیتے ہیں اور بظاہر منطقی صحت کے ساتھ خیال آرائی اور لفاظی کی داد دیتے ہیں۔

لیکن قبل تجربی مقامیات صرف مذکورۂ بالا چار اسمائے تقابل و تفریق پر مشتمل ہے۔ ان میں اور مقولات میں یہ فرق ہے کہ ان کے ذریعے سے خود معروض اپنے تصوّر کے مشمول (کمیت اثبات) کے لحاظ سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ صرف ان تصوّرات کا تقابل جو معروض (شے) سے مقدّم ہیں مگر اس تقابل کے لیے سب سے پہلے تفکّر کی ضرورت ہے یعنی اشیا کے جن تصوّرات کا مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے مقام کے تعیّن کی کہ آیا وہ فہم کے ذریعے سے خیال کیے گئے ہیں یا حِس میں مظہر کے طور پر دیے ہوئے ہیں۔

جب تصوّرات کا مقابلہ منطقی طور پر کیا جاتا ہے تو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ ان کے معروضات کس سے تعلق رکھتے ہیں آیا بحیثیت معقولات کے فہم سے یا بحیثیت مظاہر

کے حس سے۔ لیکن جب ہم اِن تصورات کو معروضات پر
عاید کرنا چاہیں تو سب سے پہلے قبل تجربی تفکر کی ضرورت
ہوتی ہو کہ وہ کس قوتِ علم کے معروض ہیں فہم محض کے
یا حس کے بغیر اس تفکر کے اِن تصوّرات کا استعمال بالکل
ناقابلِ اعتبار ہوتا ہو اور اس سے فرضی ترکیبی قضایا پیدا
ہو جاتے ہیں جنھیں تنقیدی عقل تسلیم نہیں کرتی اور جن کی بنا
محض قبل تجربی ابہام یعنی معقول اور مظہر میں خلط مبحث کرنے
پر ہوتی ہو۔ چونکہ لائبنز قبل تجربی مفامیات سے ناواقف تھا
اور تفکری تصوّرات کے ابہام سے دھوکا کھا گیا تھا، اس لیے
اس نے ایک عقلی نظام عالم قایم کر دیا یا یوں کہیے کہ اُس
نے کل معروضات کا مقابلہ صِرف قوتِ فہم اور اُس کے مجرد
صوری تصوّرات سے کرکے اپنے خیال میں اشیا کی حقیقی ماہیت
معلوم کر لی۔ ہم نے تفکری تصوّرات کی جو فہرست دی ہو
اُس سے غیر متوقع فایدہ یہ ہوا کہ لائبنز کے نظامِ فلسفہ کے
کل حصّوں کی خصوصیات اور اس عجیب و غریب نظریے کی
اصلی وجہ سمجھ میں آگئی جو محض غلط فہمی پر مبنی ہو۔ اس نے
کل اشیا کا باہمی مقابلہ صِرف تصوّرات کے ذریعے سے کیا اور
قدرتی طور پر صِرف وہی امتیازات پائے جن کی بنا پر قوتِ
فہم اپنے خالص تصوّرات کو ایک دوسرے سے تمیز کرتی ہو
حسّی مشاہدے کی شرائط کو، جو اپنے جُداگانہ امتیازات رکھتی
ہیں، وہ اصلی نہیں سمجھتا۔ اس لیے کہ حس اُس کے نزدیک

شئ حقیقی کا تصوّر ہو لیکن اِس میں اور اُس علم میں جو قوّتِ فہم منطقی صورت کے مطابق حاصل کرتی ہو یہ فرق ہو کہ ناقص تحلیل کی وجہ سے اِس کے ساتھ اور ضمنی تصوّرات بھی ملے ہوئے ہیں جنھیں وہ الگ کر دیا کرتی ہو۔ مختصر یہ کہ لائبنز نے مظاہر کو معقول بنا دیا جس طرح لاک نے عقلی تصوّرات کو محسوس بنا دیا تھا یعنی اُنھیں تجربی یا تجریدی تصوّرات قرار دیا تھا بجائے اِس کے کہ وہ عقل اور حس کو ادراکات کی دو جُداگانہ قوتیں سمجھتے جو صرف ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ہی اشیا کے متعلق معروضی تصدیقات قایم کرسکتی ہیں۔ اِن فلسفیوں میں سے ہر ایک نے صرف ایک ہی قوّت تسلیم کی۔ جو اِن کے نزدیک بلا واسطہ اشیائے حقیقی تک پہنچتی ہو اور دوسری کا کام صرف یہ ہو کہ پہلی کے ادراکات کو دھندلا کر دے یا اِن میں ترتیب پیدا کر دے۔

(۱) غرض لائبنز نے معروضاتِ حس کو اشیائے حقیقی مان کر اِن کا صرف عقل میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا۔ سب سے پہلے اُس نے یہ دیکھا کہ اُنھیں ایک دوسرے سے متحد سمجھنا چاہیے یا مختلف۔ چونکہ اِس کے سامنے صرف معروضات کے تصوّرات تھے نہ کہ وہ جگہ جو وہ مشاہدے میں رکھتے ہیں جس کے سوا معروضات کہیں ویسے ہی نہیں جا سکتے اور اِس نے قبل تجربی مقام (یعنی یہ سوال کہ معروض مظہر ہی یا شئ حقیقی) بالکل نظر انداز کر دیا تھا اِس لیے یہ نتیجہ ناگزیر تھا۔

کہ اس نے اپنے قضیۂ عدم تفریق کو، جو صرف تصورات اشیا پر صادق آتا ہے، معروضات حس پر بھی عاید کر دیا اور اپنے خیال میں علم طبیعی میں بڑی توسیع کر دی۔ ظاہر ہے کہ اگر مجھے پانی کے قطرے کا بہ حیثیت شئ حقیقی اس کے کُل اندرونی تعینات کے مطابق علم حاصل ہو تو میں ایک قطرے اور دوسرے قطرے میں کوئی فرق نہیں کروں گا جب کہ ان دونوں کا تصور بالکل یکساں ہو۔ لیکن اگر یہ قطرہ ایک مظہر فی المکان ہے تو وہ اپنا مقام نہ صرف قوت فہم میں (تصورات کے ماتحت) بلکہ خارجی حسی مشاہدے (یعنی مکان) میں بھی رکھتا ہے۔ اس صورت میں طبیعی مقامات کو اشیا کے اندرونی تعینات سے مطلق سروکار نہیں اور ایک مقام ب ایک شئ کو جو مقام د کی کسی شئ سے بالکل مشابہ اور مساوی ہے اپنے اندر اس طرح لے سکتا ہے گویا وہ ایک مختلف شئ ہے۔

صرف مقامات کے اختلاف کی بنا پر، قطع نظر اور تعینات کے، مظاہر کی کثرت اور اختلاف نہ صرف ممکن بلکہ لازمی ہے۔ پس لائبنز کا نظریہ جو بظاہر قانون کی حیثیت رکھتا ہے حقیقت میں کوئی طبیعی قانون نہیں ہے بلکہ صرف ایک تحلیلی قاعدہ ہے۔ اشیا میں محض تصورات کے ذریعے سے مقابلہ کرنے کا۔

(۲) یہ قضیہ کہ اشیا میں (محض اثبات کی حیثیت سے) باہم کوئی منطقی تضاد نہیں ہوتا تصورات کے باہمی علاقے

کے بارے میں ایک صحیح قضیّہ ہو لیکن نہ تو وہ عالمِ طبیعی کے لحاظ سے کوئی معنی رکھتا ہو اور نہ اشیائے حقیقی کے لحاظ سے (جن کا ہم تصوّر تک نہیں کر سکتے) اس لیے کہ وہ واقعی تضاد جو (ا - ب = صفر) سے ظاہر ہوتا ہو ہمیشہ پایا جاتا ہو جب کبھی دو اثبات جو ایک ہی موضوع کے تحت میں ہیں ایک دوسرے کے اثر کو باطل کرتے ہیں۔ یہ بات ہمیں عالمِ طبیعی کے اندر ہر مزاحمت اور ردِّ عمل میں برابر نظر آتی ہو اور اس مزاحمت اور ردِّ عمل میں وہ قوتیں کارفرما ہوتی ہیں جنھیں اثباتی مظاہر کہنا پڑے گا۔ عام علمِ مکانک اس تضاد کی تجربی شرائط کو ایک بدیہی قاعدے کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہو اس کے مدِّ نظر سمتوں کا تضاد ہوتا ہو جس سے اثبات کے قبل تجربی تصوّر میں بالکل قطعِ نظر کر لی جاتی ہو۔ اگرچہ لائبنز نے اپنے اس قضیّے کو ایک نئے بنیادی قضیّے کی شان سے پیش نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے اس کی بنا پر نئے دعوے قائم کیے اور اس کے پیرووں نے تو اسے باقاعدہ لائبنز اور وولف کے نظامِ فلسفہ میں داخل کر لیا۔ مثلاً اس بنیادی قضیّے کے مطابق شر محض مخلوق کی محدودیت کا نتیجہ یعنی نفی ہو۔ اس لیے کہ صرف یہی ایک چیز اثبات سے تضاد رکھتی ہو۔ (محض عام تصوّرِ شے کے لحاظ سے یہ بات صحیح ہو لیکن شے بہ حیثیت مظہر کے لحاظ سے صحیح نہیں)۔ اسی طرح اس نظامِ فلسفہ کے معتقدوں کو یہ بات نہ صرف ممکن بلکہ قدرتی معلوم ہوتی ہو کہ کل اثبات

کو بغیر کسی تضاد کے ایک ہستی میں جمع کر دیں۔ اِس لیے کہ وہ تضاد کی صرف ایک ہی صورت یعنی تناقض (جس کے ذریعے سے خود تصوّرِ شے باطل ہو جاتا ہے) کو پہچانتے ہیں اُس تضاد سے واقف نہیں جس میں ایک علّت واقعی دوسری علّت کے اثر کو باطل کر دیتی ہے اور جس کے ادراک کی شرائط ہمیں صرف حسّی مشاہدے ہی میں ملتی ہیں۔

(۳) لائبنز کے فلسفۂ واحدات کی بنا صرف یہ ہے کہ وہ داخل اور خارج کے فرق کو صرف عقلی علاقے کے لحاظ سے دیکھ سکتا تھا۔ اُس کے نزدیک جوہروں میں کوئی داخلی تعیّن ہونا چاہیے جو کل خارجی علاقوں سے چنانچہ ترکیب سے بھی بَری ہو۔ لیس یہی بسیط ہونا اشیائے حقیقی کے اندرونی تعیّن کی بنیاد ہے مگر یہ اندرونی کیفیت مقام، شکل۔ اتصال یا حرکت پر مشتمل نہیں ہو سکتی (اِس لیے کہ یہ سب خارجی علاقے ہیں) لہذا ہم جوہروں کی طرف کوئی اور اندرونی کیفیت منسوب نہیں کر سکتے بجز اس کے جس کے ذریعے سے ہم خود اپنی اندرونی حس کا تعیّن کرتے ہیں یعنی کیفیتِ ادراک۔ یہی وہ واحدات ہیں جن سے کہ کُل کائنات بنی ہے ان کی قوتِ فاعلی صرف ادراکات پر مشتمل ہے اور صرف اُن کے دایرۂ وجود کے اندر کارفرما ہے۔

اسی لیے یہ ضروری تھا کہ لائبنز کے یہاں جوہروں کے درمیان تعامل کی بنا کسی طبیعی قوت پر نہیں بلکہ ایک تقدیری ہم آہنگی پر رکھی جائے۔ چونکہ ہر جوہر کا عمل صرف اپنے دایرے کے

اندر اور صرف اپنے ادراکات تک محدود ہو اس لیے کسی
جوہر کی کیفیت ادراک کو دوسرے جوہر سے کوئی موثر علاقہ
نہیں ہو سکتا بلکہ ایک تیسری علّت کی ضرورت ہے جو اُن سب
میں کارفرما ہو اور اُن کی کیفیات میں مطابقت پیدا کرے
اس طرح نہیں کہ وہ ہر انفرادی صورت میں الگ الگ مداخلت
کرتی ہو بلکہ ایک ہمہ گیر علّت کی وحدت تصوّر کے ذریعے سے
جس کے اندر کُل جوہر اپنا وجودِ مستقل اور باہمی مطابقت عام
قوانین کی رُو سے حاصل کر سکیں۔

(۴) لائبنز کا مشہور نظریہ زمان و مکان جس میں اُس نے
حس کی اِن صورتوں کو معقولات بنا دیا محض اُس التباس کا
نتیجہ ہے جو اُسے قبل تجربی تفکر سے کام نہ لینے کی وجہ سے
ہوا۔ جب ہم صرف عقل کے ذریعے سے اشیا کے باہمی علاقوں کا
ادراک کرنا چاہیں تو یہ صرف اِن کے باہمی تعامل کے تصوّر ہی کے
ذریعے سے ممکن ہے اور اگر ہم ایک ہی شے کی ایک حالت کو اس
کی دوسری حالت سے مربوط کرنا چاہیں تو یہ صرف اسی طرح
ہو سکتا ہے کہ اُن میں سبب اور مسبّب کی ترکیب قایم کی جائے
پس لائبنز نے مکان کو جوہروں کے تعامل کی ایک خاص ترتیب
اور زمانے کو اُن کی کیفیات کا طبیعی مسبّب قرار دیا ان دونوں
میں جو مخصوص چیز تمام اشیا سے الگ نظر آتی ہے اُس کو اس
نے ان تصوّرات کے ابہام کی طرف منسوب کیا، جس کی وجہ
سے وہ چیز جو محض طبیعی علاقوں کی ایک صورت ہے بجائے خود

ایک مستقل اور اشیا سے مقدم مشاہدہ قرار دی جاتی ہی۔
پس اس کے نزدیک زمان و مکان اشیائے حقیقی (جوہر اور آن کی کیفیات) کے ربط کی معقول صورتیں ہیں۔ ظاہر ہو کہ اشیا سے مراد یہاں معقولات ہیں مگر لائبنز نے اِن تصوّرات کو مظاہر پہ عاید کر دیا کیونکہ وہ حِس کا کوئی مخصوص طریقِ مشاہدہ تسلیم نہیں کرتا تھا اور معروضات کے ہر ادراک یہاں تک کہ تجربی ادراک کو بھی عقل ہی کی طرف منسوب کرتا تھا۔ حواس کا کام وہ صِرف یہ سمجھتا تھا کہ وہ عقل کے ادراکات کو دھندلا اور خراب کر دیتے ہیں۔

لیکن اگر ہم اشیائے حقیقی کے متعلّق فہم محض کے ذریعے سے کوئی ترکیبی معلومات حاصل کر بھی سکتے (جو کہ ناممکن ہی) تب بھی یہ معلومات مظاہر پہ عاید نہیں کی جاسکتی تھی۔ یہاں تو ہمیں قبل تجربی تفکّر کے ذریعے سے اپنے تصوّرات کا تقابل صِرف شرایطِ حِس کے ماتحت کرنا ہی اور اِس صورت میں زمان و مکان اشیائے حقیقی کے نہیں بلکہ مظاہر کے تعیّنات بن جاتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کیا ہیں؟ یہ بات نہ تو ہمیں معلوم ہی اور نہ معلوم ہونے کی ضرورت ہی اس لیے کہ ہمارے سامنے تو اشیا مظاہر ہی کی حیثیت سے آتی ہیں۔

یہی حال بقیہ تفکری تصوّرات کا بھی ہی۔ مادّہ جوہر بحیثیت مظہر ہی۔ اُس کے اندرونی تعیّن کا اندازہ ہم اُس مکان سے جس میں کہ وہ واقع ہی اور اُن اثرات سے جو وہ ڈالتا ہی،

کرتے ہیں اور یہ سب ہمارے خارجی حواس کے مظاہر ہیں۔
پس ہمیں اِس کے حقیقی اندرونی تعیّن کا نہیں بلکہ صرف اضافی
اندرونی تعیّن کا علم ہوتا ہے اور یہ خود صرف خارجی علاقوں پر
مشتمل ہے اور سچ پوچھیے تو "مادّے کا حقیقی" اندرونی تعیّن فہم
محض کے مطابق ایک فرضی چیز ہے اس لیے کہ مادّہ فہم محض کا
معروض ہو ہی نہیں سکتا۔ اب رہی وہ فوق تجربی شے جو اِس
مظہر کا جسے ہم مادّہ کہہ سکتے ہیں، سبب خیال کی جاتی ہے تو
وہ ایک نامعلوم چیز ہے۔ اگر کوئی سمجھا بھی سکتا کہ وہ کیا ہے تو
ہم اُسے نہ سمجھتے اِس لیے کہ ہم صرف ایسی چیز کو سمجھ سکتے ہیں
جس کے جوڑ کی کوئی چیز مشاہدے میں آسکے۔ اگر اِس شکایت
کے کہ ہم اشیا کی اندرونی حالت کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ معنی
ہیں کہ ہم مظاہر کی حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتے تو ایک بالکل فضول
اور نامناسب شکایت ہے۔ اِس لیے کہ جن لوگوں کو یہ شکایت ہے
گویا وہ چاہتے ہیں کہ ہم بغیر حواس کے اشیا کا ادراک اور مشاہدہ
کر سکیں یعنی ہمیں ایسی قوتِ علم حاصل ہو جائے جو صرف
درجے کے لحاظ سے نہیں بلکہ طریق مشاہدہ کے لحاظ سے انسانی
قوتِ علم سے مختلف ہو۔ بہ الفاظ دیگر ہم ایسی ہستیاں بن جائیں
جن کی ماہیت تو درکنار، امکان تک ہم نہیں دکھا سکتے مشاہدے
اور مظاہر کی تحلیل سے رفتہ رفتہ ہم عالمِ طبیعی کا علم حاصل کر
رہے ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ آیندہ یہ سلسلہ کہاں تک
پہنچے گا لیکن اس کے باوجود اُن فوق تجربی سوالوں کا جو عالمِ فطرت

کے دایرے سے باہر پہنچنا چاہتے ہیں ہم اس وقت بھی جواب نہ دے سکیں گے جب کہ ہم کل فطرت پر حاوی ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ خود اپنے نفس کا مشاہدہ کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس اندرونی حِس کے سوا اور کوئی طریقِ مشاہدہ نہیں ہے۔ اسی میں ہماری حیثیت کا راز پوشیدہ ہے۔ اس کا تعلق شے سے ہے اور شے کی وحدت کا فوقِ طبیعی سبب ایسا عقدۂ لاینحل ہے کہ ہم جو خود اپنی ذات کا علم صرف اندرونی حِس کے ذریعے سے یعنی مظہر کی حیثیت سے حاصل کر سکتے ہیں اسے حل کرنے سے قاصر ہیں۔ ہماری یہ محدود قوتِ علم صرف مظاہر ہی کا ادراک کر سکتی ہے۔ اُن کی غیر حسّی علّت کے معلوم کرنے کا ہمیں کتنا ہی شوق کیوں نہ ہو مگر یہ ہمارے امکان سے باہر ہے۔

محض عمل تفکّر کے نتایج کی اس تنقید سے ہمیں یہ فایدہ حاصل ہوا کہ اُن معروضات کے متعلّق جن کا صرف قوّتِ فہم کے ذریعے سے باہم مقابلہ کیا جاتا ہے کل نتایج کا بے بنیاد ہونا واضح ہو گیا اور ہمارے اس دعوے کی تصدیق ہو گئی۔ کہ مظاہر اشیائے حقیقی کی حیثیت سے فہم محض کے معروضات میں داخل نہیں ہیں بلکہ ہمارا معروضی علم انہی مظاہر تک محدود ہے یعنی وہاں تک جہاں تصوّرات کے جوڑ کا مشاہدہ بھی موجود ہو۔

جب ہم محض منطقی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو صرف

اپنے تصورات کا باہم مقابلہ کر کے یہ دیکھتے ہیں آیا دونوں کا مشمول ایک ہی ہے؟ آیا اُن میں تناقض پایا جاتا ہے؟ آیا کوئی چیز خود تصور میں موجود ہے یا اس پر اضافہ کی گئی ہے اور ان دونوں میں سے کون سی معروض سمجھی جائے اور کون سی محض معروض کا طریقِ خیال! لیکن اگر ہم ان تصورات کو (قبل تجربی فہم کے) کسی عام معروض پر عاید کریں بغیر اس کا تعین کیے ہوئے کہ یہ حسی مشاہدے کا معروض ہے یا عقلی مشاہدے کا، تو ہمارے سامنے فوراً وہ حدود آجاتی ہیں جو ہمیں اس تصور کے دائرے سے آگے بڑھنے سے روکتی ہیں اور تصورات کے تجربی استعمال میں حائل ہوتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی معروض کا تصور بحیثیت شے حقیقی کے نہ صرف ناکافی ہے بلکہ بغیر اس کے حسی تعین اور بغیر تجربی شرائط کے اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہے۔ پس ہمیں یا تو معروض سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے (منطق میں) یا اگر ہم کوئی معروض فرض کرتے ہیں تو اسے حسی مشاہدے کی شرائط کے تحت میں خیال کرنا چاہیے یعنی معقول ایک خاص طریقِ مشاہدہ چاہتا ہے جس سے ہم محروم ہیں اور اس کے بغیر وہ ہمارے لیے لاشے ہے نیز یہ کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اگر ہم محض عام اشیا کا خیال کریں تو ظاہر ہے کہ ان کے خارجی علاقوں کا اختلاف خود اشیا کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ یہ اختلاف پہلے سے فرض کرنا پڑتا ہے اور جب دو تصورات میں کوئی اندرونی اختلاف

نہ ہو تو ہم اُنھیں ایک ہی چیز سمجھتے ہیں جو مختلف علاقوں کے ساتھ ہو۔ اس کے علاوہ ایک اثبات پر دوسرے اثبات کا اضافہ کرنے سے مُثبت میں کوئی کمی نہیں بلکہ زیادتی ہوتی ہو اس لیے عام اشیا کے اثبات میں کوئی تضاد نہیں ہوتا وغیرہ وغیرہ۔

جیسا کہ ہم نے اوپر دکھایا ہو تفکّری تصوّرات کی غلط تعبیر کا قوتِ فہم کے استعمال پر اتنا گہرا اثر پڑا کہ ایک نہایت دقیق النظر فلسفی نے گمراہ ہو کر عقلی علم کا ایک فرضی نظام تیار کر دیا جو بغیر حواس کی مدد کے اپنے معروضات کا تعیّن کرنا چاہتا ہو۔ اس لیے اس چیز کا پتہ چلانا جو ان تصوّرات کے ابہام کی بنیاد ہو اور جس نے دھوکا دے کر غلط قضایا قایم کرائے، قوتِ فہم کی حدود کو وثوق کے ساتھ متعیّن اور محفوظ کرنے کے لیے نہایت مفید ہو۔

ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ایک کلّی تصوّر سے مطابق یا متناقض ہو وہ ان جزوی تصوّرات سے بھی مطابق یا متناقض ہوتی ہو جن پر یہ کلّی تصوّر مشتمل ہو لیکن یہ جایز نہیں کہ ہم اس منطقی قضیے کو بدل کر یوں کہیں کہ جو چیز ایک کلّی تصوّر میں شامل نہیں ہو وہ اُن جزئی تصوّرات میں بھی شامل نہیں جو اس تصوّر کے تحت میں ہوں اس لیے کہ وہ جزئی تصوّرات ہوتے ہی اس وجہ سے ہیں کہ اُن کا مشمول اُس سے زیادہ ہو جو کلّی تصوّر میں خیال کیا گیا تھا۔ اصل میں اسی غلط قضیے کی

بنیاد پر لائبنیز کا سارا عقلی نظام منہدم ہو جاتا ہے اور وہ ابہام جو قوتِ فہم کے استعمال میں اس کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں، دور ہو جاتے ہیں۔

عدم تفریق کا قضیہ اصل میں اس بات کے فرض کرنے پر مبنی ہے کہ جب دو اشیا کے تصورات میں کوئی فرق نہ پایا جائے تو خود اُن اشیا میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ تمام اشیا متحد ہیں جن کے تصور میں (کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے) کوئی اختلاف نہ ہو۔ چونکہ محض تصورِ شے میں مشاہدے کی بہت سی ضروری شرایط سے قطعِ نظر کر لی جاتی ہے اس لیے عجیب وغریب عجلت سے کام لے کر یہ سمجھ لیا گیا کہ جس چیز سے قطعِ نظر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے اور خود شے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں جو اس کے تصور میں تھا۔

ایک مکعب فٹ کا تصور خواہ ہم اسے کسی جگہ اور کتنی ہی بار خیال کریں فی نفسہٖ بالکل ایک ہے لیکن مکان میں دو مکعب فٹ صرف جگہ کے اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اس مشاہدے کی شرایط ہیں جس میں اس تصور کا معروض دیا جاتا ہے۔ یہ تصور سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ حس سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی طرح ایک شے کے تصور میں کوئی تضاد نہیں ہے جب تک اثبات کے ساتھ نفی مربوط نہ ہو اور محض مثبت تصورات کا ربط ایک دوسرے کو معدوم نہیں کر سکتا لیکن حسی مشاہدے میں جس میں کہ شے مثبت مثلاً (حرکت) دی جاتی ہے ایسی

شرایط (متضاد سمتیں) پائی جاتی ہیں جن سے عام حرکت کے تصور میں قطعِ نظر کر لی گئی تھی اور ایک طرح کا تضاد پیدا ہو جاتا ہے (اگرچہ وہ منطقی تضاد نہیں ہے) یعنی مثبت اشیا کا مجموعہ صفر ہو جاتا ہے۔ پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ اشیا کے تصورات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا اس لیے کل اشیا ایک ہیں[1]۔

محض تصورات کے لحاظ سے تو اندرونی تعیّن کل علاقوں کی یا خارجی تعیّنات کی بنیاد ہے۔ پس جب ہم کل شرایط حس سے قطعِ نظر کر لیں اور صرف شے کے تصور کو سامنے رکھیں تو ہم کل خارجی علاقوں سے بھی قطعِ نظر کر سکتے ہیں اور پھر بھی ایک چیز باقی رہ جاتی ہے جو کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔ صرف اندرونی تعیّن رکھتی ہے۔ بظاہر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شے (جوہر) میں ایک چیز ایسی ہے جو مطلق داخلی، کل خارجی علاقوں سے مقدم اور ان کی بنائے امکان ہے۔ پس یہ مستقل بنیاد اس قسم کی ہے جو خارجی علاقوں سے بری یعنی بسیط ہے (اس لیے کہ مجسم اشیا میں

---

[1] اگر کوئی یہ کہے کہ کم سے کم مثبت معقولات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تو اسے چاہیے کہ اس قسم کے خالص غیر حسی اثبات کی کوئی مثال پیش کرے تاکہ ہم یہ دیکھیں کہ اس سے کسی شے کا ادراک بھی ہوتا ہے یا نہیں لیکن مثال صرف تجربے ہی سے لی جا سکتی ہے اور تجربہ مظاہر کے سوا کوئی چیز پیش نہیں کرتا پس مذکورۂ بالا قضیے کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ اس تصور میں جو صرف اثبات پر مشتمل ہے کوئی نفی شامل نہیں اور اس قضیے کے صحیح ہونے میں تو ہمیں کبھی شبہہ نہیں ہوا۔

تو صرف علاقے ہی ہوتے ہیں کم سے کم اُس کے حصّوں کے باہمی علاقے) چونکہ ہم کسی مطلق اندرونی تعیّن کا علم نہیں رکھتے بجز اُس کے جسے ہماری داخلی حِس متعیّن کرتی ہے اس لیے یہ مستقل بنیاد نہ صرف بسیط بلکہ (ہماری داخلی حِس کے قیاس پر) ادراکات سے متعیّن ہے یعنی کل اشیا اصل میں واحدات یا ادراک رکھنے والی ہستیاں ہیں۔ یہ سب باتیں بالکل صحیح ہوتیں اگر صرف تصوّر شے ان سب شرایط پر حاوی ہوتا جن پر معروضات کا ہمارے خارجی مشاہدے میں دیا جانا موقوف ہے اور جن سے یہ خالص تصوّر قطعِ نظر کر لیتا ہے لیکن ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ ایک مستقل مظہر (حجم اور ٹھوس پن) مکان کے اندر سراسر علاقوں پر مشتمل ہوتا ہے، کوئی خالص اندرونی تعیّن نہیں رکھتا اور پھر بھی کُل خارجی ادراکات کی بنیاد ہے۔ اس میں شبہہ نہیں کہ محض تصوّرات کے ذریعے سے ہم بغیر داخلی تعیّن کے کسی خارجی علاقے کا خیال نہیں کر سکتے کیونکہ علاقوں کے تصوّرات خود اشیا کا دیا ہونا فرض کرتے ہیں اور ان کے بغیر ممکن نہیں ہیں، جب کہ مشاہدے میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو محض تصوّر شے میں شامل نہیں اور مشاہدے سے ہمیں وہ مستقل بنیاد حاصل ہوتی ہے جو صرف تصوّرات سے معلوم نہیں کی جا سکتی یعنی مکان جو سراسر صوری یا اثباتی علاقوں پر مشتمل ہے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ محض تصوّرات کے ذریعہ سے کوئی شے بغیر خالص اندرونی تعیّن کے خیال نہیں کی جا سکتی اس لیے

خود اِن اشیا میں بھی جو اِن تصورات کے ماتحت ہیں اور اُن کے مشاہدے میں کوئی ایسی خارجی چیز نہیں ہوتی جو ایک خالص اندرونی تعین پر مبنی نہ ہو۔ جب ہم مشاہدے کی شرائط سے قطع نظر کرلیں تو بے شک تصور میں اندرونی تعین اور اُس کے باہمی علاقے کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہ بات صرف تجرید یعنی قطعِ نظر کرنے پر مبنی ہو۔ خود اشیا میں جہاں تک کہ وہ مشاہدے میں اِن تعینات کے ساتھ دی ہوئی ہوں جو صرف خارجی علاقوں کو ظاہر کرتی ہیں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ وہ حقیقی اشیا نہیں بلکہ فقط مظاہر ہیں۔ مادے کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں وہ صرف علاقے ہی ہیں (جنھیں ہم اندرونی تعینات کہتے ہیں اُن کی داخلیت مطلق نہیں بلکہ اضافی ہی) مگر اِن میں ایک وجودِ مستقل اور ٹھوس چیز موجود ہی جس کے ذریعے سے ہمیں ایک معین معروض دیا جاتا ہی۔ اگر اِن علاقوں سے قطعِ نظر کرلینے کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی جس کا ہم خیال کرسکیں تو اس سے شی کا تصور بحیثیت مظہر کے یا مجرد معروض کا تصور معدوم نہیں ہوتا البتہ ایسے معروض کا امکان معدوم ہو جاتا ہی جو صرف تصورات سے متعین کیا جا سکے یعنی معقول کا۔ یہ سُن کر سخت حیرت ہوتی ہی کہ کوئی شی صرف علاقوں پر مشتمل ہو۔ اور یہ شی کیا ہی؟ محض مظہر جو خالص مقولات کے ذریعے سے خیال ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خود ان علاقوں پر مشتمل ہی جو ایک نامعلوم چیز ہمارے حواس سے رکھتی ہی۔ اسی طرح

اگر ہم صرف تصوّرات سے کام لیں تو اشیائے موجود کے علاقوں کا صرف اسی حیثیت سے خیال کر سکتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تعیّنات کی علت ہو۔ اس لیے کہ ہم علاقوں کا بھی فہمی تصور رکھتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم مشاہدے سے بالکل قطع نظر کر لیتے ہیں اس لیے وہ سارا طریقہ جس سے کہ موادِ ادراک ایک دوسرے کی جگہ متعین کر سکتا ہو یعنی صورت مشاہدہ (مکان) ساقط ہو جاتا ہو حالانکہ یہ تجربی علیت کے لیے مقدم ہو۔

اگر ہم معقولات ان اشیا کو سمجھتے ہیں جو خالص معقولات کے ذریعے بغیر کسی حسّی خاکے کے خیال کی جاتی ہیں تو اس طرح کی اشیا ناممکن ہیں اس لیے کہ ہمارے فہمی تصوّرات کے معروضی استعمال کی شرط صرف ہمارے حسّی مشاہدے کا طریقہ ہو جس کے ذریعے سے ہمیں معروضات دیے جاتے ہیں اور جب ہم اس سے قطع نظر کر لیں تو تصوّرات کسی معروض پر عاید ہی نہیں ہو سکتے بلکہ اگر کوئی اور طریقِ مشاہدہ فرض کیا جائے جو ہمارے حسّی مشاہدے سے مختلف ہو تو وہ ہماری قوّتِ خیال کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اگر ہم معقولات سے ایک غیر حسّی مشاہدے کے معروضات مراد لیتے ہیں جن پر ہمارے مقولات عاید نہیں ہو سکتے اور جن کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے تو اس نفی مفہوم میں معقولات کا تصوّر جایز قرار دینا پڑے گا۔ اس لیے کہ اس کے معنی صرف اتنے ہی ہیں کہ ہمارا طریقِ مشاہدہ کُل اشیا تک نہیں بلکہ صرف ہمارے معروضات

حواس تک پہنچتا ہی۔ پس اس کا معروضی استناد محدود ہی اور کسی دوسرے طریقِ مشاہدہ اور اس کے معروضات کی گنجائش باقی رہتی ہی اگرچہ اس صورت میں معقول کا تصوّر صرف احتمالی رہ جاتا ہی یعنی ایک ایسی شی کا خیال جسے ہم نہ تو ممکن کہہ سکتے ہیں اور نہ ناممکن کیوں کہ ہم بجز حسّی مشاہدے کے کوئی طریقِ مشاہدہ اور بجز مقولات کے کوئی طریقِ تصوّر نہیں رکھتے اور دونوں میں سے کوئی بھی ایک غیر حسّی معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے موزوں نہیں ہی۔ پس ہم اپنے معروضاتِ خیال کے دایرے کو اسی حسّی شرایط کے دائرے سے مثبت طور پر آگے نہیں بڑھا سکتے یعنی معقولات کو اس میں شامل نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ کوئی مثبت معنی نہیں رکھتے۔ مقولات کے بارے میں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بجائے خود اشیائے حقیقی کے علم کے لیے کافی نہیں ہیں اور بغیر حسّی مواد کے صرف وحدتِ عقل کی موضوعی صورتیں ہیں جو کوئی معروض نہیں رکھتیں۔ اس میں شک نہیں کہ خود خیال حواس کی پیداوار نہیں اور اس حیثیت سے حواس سے محدود بھی نہیں مگر محض اس بنا پر یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنا الگ اور خالص استعمال رکھتا ہی کیوں کہ اس صورت میں اس کا کوئی معروض نہیں ہوگا۔ معقول کو اس کا معروض نہیں کہا جا سکتا۔ وہ تو ایک احتمالی معروض ہی ایک دوسرے مشاہدہ و عقل کا جو ہمارے مشاہدہ و عقل سے بالکل مختلف ہی اور خود بھی ایک احتمالی چیز ہی۔ پس معقول کا تصوّر کسی معروض کا تصوّر نہیں بلکہ ایک سوال ہی جو

ہماری حس کی محدودیت سے ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہی کہ آیا ایسے معروضات بھی ہو سکتے ہیں جو اس حسّی مشاہدے کی قید سے آزاد ہوں اور اس کا صرف یہ غیر معیّن جواب دیا جاسکتا ہی کہ چونکہ حسّی مشاہدہ بلاتفریق کُل معروضات تک نہیں پہنچتا اور دوسرے معروضات کی بھی گنجایش باقی رہتی ہی اس لیے ہم ان معروضات کا قطعاً انکار تو نہیں کر سکتے لیکن چونکہ ان کا کوئی متعیّن تصوّر موجود نہیں (کیونکہ کوئی مقولہ ان پر عاید نہیں ہوتا) اس لیے وہ ہماری عقل کے معروضات نہیں کہے جا سکتے۔

غرض عقل حس کی حد بندی کرتی ہی گو اس سے خود اس کے دائرے میں توسیع نہیں ہوتی۔ وہ حس کو آگاہ کرنا چاہتی ہی کہ اشیائے حقیقی تک پہنچنے کا حوصلہ نہ کرے بلکہ مظاہر پر قناعت کرے۔ پس وہ ایک معروضِ حقیقی کا بہ حیثیت ایک فوق تجربی شی کے خیال کرتی ہی جو مظہر کی علّت ہی (لہذا خود مظہر نہیں) اور جس کا تصوّر مقدار، اثبات جوہر وغیرہ کی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا (اس لیے کہ ان تصوّرات کے لیے ہمیشہ حسّی صورتوں کی ضرورت ہوتی ہی جس کے اندر وہ ایک معروض کا تعیّن کرتے ہیں) اس فوقِ تجربی شی کے بارے میں ہمیں مطلق علم نہیں کہ آیا وہ ہمارے اندر ہی یا باہر، آیا وہ حس کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہی یا اس کے معدوم ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہی؟ اگر ہم اس بنا پر کہ اس شی کا تصوّر غیر محسوس ہی اُسے معقول کہنا چاہیں تو کہ سکتے ہیں لیکن چونکہ

ہم اپنے کسی فہمی تصور کو اُس پر عاید نہیں کر سکتے اس لیے یہ تصور ہمارے لیے مشمول سے خالی ہو اور صرف اتنا ہی کام دیتا ہو کہ ہمارے حِسّی علم کی حدود ظاہر کر دے اور اُن کے باہر ایک خالی جگہ چھوڑ دے جسے ہم نہ تو امکانی تجربے سے اور نہ فہم محض سے پُر کر سکتے ہیں۔

پس فہم محض کی یہ تنقید اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ معروضاتِ حِس کے دائرے کے باہر اشیا کی ایک نئی دنیا بنا لی جائے اور فہم محض تصور میں بھی عالمِ معقولات کی سیر کر سکے۔ جو غلطی فہم کی اس گمراہی کا باعث ہو، جسے ہم معاف تو کر سکتے ہیں مگر جایز نہیں رکھ سکتے، یہ ہو کہ قوتِ فہم کا استعمال اس کے تعیّن کی خلاف ورزی کر کے فوق تجربی بنا دیا گیا اور بجائے اس کے کہ تصورات معروضات یعنی امکانی مشاہدات پر مبنی کیے جاتے (جن پر ان کا معروضی استناد موقوف ہو) امکانی مشاہدات تصورات پر مبنی کر دیے گئے۔ اس غلطی کی وجہ یہ ہو کہ ہمارا تعقّل اور خیال ادراکات کی امکانی متعیّن ترتیب سے مقدم ہو۔ پس ہم ایک معروض کا تصور کرتے ہیں اور اسے حِسّی مشاہدے سے متعیّن کرتے ہیں مگر اسی کے ساتھ اس عام اور مجرد معروض کو اس کے طریق مشاہدہ سے تمیز قرار دیتے ہیں۔ مشاہدے سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ طریقہ باقی رہ جاتا ہو کہ معروض کا تعیّن صرف خیال کے ذریعے سے کیا جائے۔ یہ اصل میں محض ایک منطقی صورت

ہو جو مشمول سے خالی ہو مگر ہمیں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہو کہ یہ شو حقیقی (معقول) کا طریقِ وجود ہو اُس مشاہدے کے ماورا جو ہمارے حواس تک محدود ہو۔

قبل تجربی علم تحلیل کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہمیں ایک بات اور کہہ دینا چاہیے جو بجائے خود کچھ ایسی اہم نہیں ہو پھر بھی اس نظام کی تکمیل کے لیے ضروری ہو۔ سب سے اونچا تصور جس سے عموماً قبل تجربی فلسفے کا آغاز ہوا کرتا ہو ممکن اور غیر ممکن کی تقسیم کا تصور ہو لیکن چونکہ تقسیم کے لیے مقسوم کا ہونا ضروری ہو اس لیے ایک تصور اس سے بھی اونچا ہونا چاہیے اور وہ مطلق معروض کا تصور ہو (احتمالی حیثیت سے بغیر اس تعین کے کہ وہ کوئی شو ہو یا محض لاشو)۔ ایسے تصورات جو معروضاتِ مطلق پر عاید ہو سکیں صرف معقولات ہی ہیں۔ اس لیے معروض میں شو اور لاشو کی تفریق معقولات کی ترتیب کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔

(۱) کل، جز اور فرد کے تصورات کے مقابلے میں ہیچ کا تصور ہو۔ اس تصور کا معروض جس کے جوڑ کا کوئی مشاہدہ نہ دیا جا سکتا ہو لاشو یعنی معروض سے خالی تصور ہو مثلاً معقولات جو ممکنات میں شمار نہیں کیے جا سکتے مگر غیر ممکن بھی نہیں کہے جا سکتے یا وہ نئی قوتیں جن کا خیال بغیر تناقض کے کیا جا سکتا ہو مگر ان کی مثال تجربے میں نہیں پائی جاتی اس لیے وہ ممکنات میں شمار نہیں کی جا سکتیں۔

(۲) اثبات ایک شے ہے، نفی لاشے ہے یعنی ایک معروض کے عدم کا تصور مثلاً ظلمت یا برودت۔

(۳) مشاہدے کی خالص صورت بغیر جوہر کے بجائے خود کوئی معروض نہیں بلکہ صرف معروض (بہ حیثیت مظہر) کی صوری شرط ہے مثلاً خالص مکان اور خالص زمانہ جو مشاہدے کی صورتوں کی حیثیت سے وجود رکھتے ہیں مگر خود کوئی معروضات نہیں جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہو۔

(۴) ایک ایسے تصور کا معروض جو اپنے اندر تناقض رکھتا ہو لاشے ہے اس لیے کہ خود تصور لاشے یعنی غیر ممکن ہے مثلاً ایک شکل جو دو خطوطِ مستقیم سے گھری ہوئی ہو۔

چنانچہ لاشے کی تقسیم کا نقشہ اس طرح بنے گا (اس کے مقابلے میں شے کی تقسیم کا نقشہ خود بخود بن جائے گا)۔

لاشے

بہ حیثیت

(۱)

تصور بے معروض

(۲)	(۳)
معروضِ تصور بے مشمول	مشاہدۂ بے تصور

(۴)

معروض بے تصور

ہم دیکھتے ہیں کہ (۱) معقول اور (۲) معدوم میں یہ فرق ہے

کہ اوّل الذکر ممکنات میں شمار نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہ محض ایک خیالی چیز ہے (اگرچہ اس کے اندر کوئی تناقض نہیں) اور آخر الذکر ممکن کی ضد ہے اس لیے کہ وہ خود اپنے تصوّر کو معدوم کر دیتا ہے مگر دونوں خالی تصوّرات ہیں۔ برخلاف اس کے ۲ اور ۳ خالی معروضات ہیں بغیر تصوّرات کے جب تک نور ہمارے حواس میں دیا ہؤا نہ ہو ظلمت کا تصوّر نہیں ہو سکتا اور جب تک بُعد رکھنے والے وجود کا ادراک نہ کیا جائے مکان کا تصوّر نہیں ہو سکتا۔ نفی اور محض صورت مشاہدہ بغیر اثبات کے دراصل معروضات نہیں ہیں۔

قبل تجربی منطق
کا
دوسرا دفتر
قبل تجربی علم کلام
تمہید

(۱)
قبل تجربی التباس

ہم نے علم کلام کو منطق التباس کہا ہے۔ اس کے یہ معنی

نہیں کہ اس کے نظریات تخمینی ہیں کیونکہ تخمین تو حق کے غیر مدلّل علم کو کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ علم بھی نامکمل ہوتا ہے مگر ناقابل اعتبار نہیں ہوتا۔ اسی طرح التباس اور مظہر میں بھی فرق کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ حق یا التباس معروض کے مشاہدے میں نہیں، بلکہ ان تصدیقات میں ہوتا ہے جن کے ذریعے سے وہ خیال کیا جاتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حواس کبھی غلطی نہیں کرتے مگر اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ صحیح تصدیق قایم کرتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ سرے سے تصدیق قائم ہی نہیں کرتے۔ حق اور باطل اور اسی کے ساتھ التباس بھی جو باطل کی طرف لے جاتا ہے صرف تصدیقات میں، یعنی اس علاقے میں جو معروض ہماری عقل سے رکھتا ہے، پایا جاتا ہے۔ ایک علم جو قوانین سے پوری طرح مطابق ہے باطل نہیں ہوتا ایک حسّی ادراک بھی باطل نہیں ہو سکتا (اس لیے کہ وہ کسی تصدیق پر مشتمل نہیں ہے) کوئی فطری قوّت بجائے خود اپنے قوانین کی خلاف ورزی نہیں کرتی۔ اس لیے نہ تو عقل بجائے خود (بغیر کسی خارجی علّت کی مداخلت کے) اور نہ حواس کبھی غلطی کرتے ہیں۔ عقل تو اس لیے غلطی نہیں کر سکتی کہ جب اس کا عمل محض اپنے قوانین کے ماتحت ہے تو اس عمل کا نتیجہ (جو تصدیق کہلاتا ہے) لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور قوانین عقل کے مطابق ہونا ہی صوری حقیقت کی شرط ہے۔ اب رہے حواس تو وہ کوئی تصدیق قایم ہی

نہیں کرتے اس لیے حق یا باطل کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا
چونکہ ہمارے پاس علم کے یہی دو ماخذ ہیں لہذا غلطی صرف
اسی طرح واقع ہو سکتی ہے کہ غفلت کی وجہ سے حس کا
اثر عقل پر پڑے اور تصدیق کی موضوعی بنا معروضی بنا کے
ساتھ مخلوط ہو کر اسے صحیح راستے سے ہٹا دے[1]۔

ایک متحرک جسم بجائے خود ہمیشہ ایک ہی سمت
میں خطِ مستقیم میں حرکت کرتا ہے لیکن جب کوئی دوسری قوت
کسی اور سمت سے اس پر اثر انداز ہو تو وہ خطِ منحنی میں
حرکت کرنے لگتا ہے۔ خود عقل کے عمل کو اس قوت سے
جو اس میں مداخلت کرتی ہو تمیز کرنے کے لیے یہ ضروری ہے
کہ ہم غلط تصدیق کو ان قوتوں کا اثر سمجھیں، جو تصدیق کو دو
مختلف سمتوں میں لے جانا چاہتی ہیں اور گویا ایک زاویہ
بناتی ہیں اور اس مرکب عمل کو عقل اور حس کے سادہ اعمال
میں تحلیل کریں۔ خالص بدیہی تصدیقات میں یہ کام قبل تجربی
تفکر کے ذریعے سے انجام پاتا ہے یعنی (جیسا کہ ہم دکھا چکے ہیں)
ہر ادراک کو اس قوت میں جس سے وہ تعلق رکھتا ہے جگہ دی

---

[1] جب حس عقل کے ماتحت ہو بحیثیت اس کے معروض اور محلِ استعمال
کے، تو وہ صحیح علم کا ماخذ ہوتی ہے لیکن جب یہی حس عقل کے
عمل میں دخل دیتی ہے اور اس کی تصدیق کا تعین کرتی ہے تو غلطی
کا سبب بن جاتی ہے۔

جاتی ہو اور اسی کے ساتھ قوّتِ علم کا اثر جو ادراک پر پڑتا ہو، تمیز ہو جاتا ہو۔

ہمیں یہاں اُس تجربی التباس (مثلاً نظر کے دھوکے) سے بحث نہیں جو صحیح عقلی قواعد کے تجربی استعمال میں واقع ہوتا ہو اور جس میں تخیّل قوّتِ تصدیق کو گمراہ کر دیتا ہو۔ ہمیں صرف قبل تجربی التباس سے سروکار ہو۔ یہ اُن قضایا میں واقع ہوتا ہو جو تجربے پر عاید نہیں ہوتے اس لیے ان کی صحت کا کوئی معیار ہمارے پاس نہیں ہوتا اور ہم اصولِ تنقید کے خلاف مقولات کے تجربی استعمال سے آگے بڑھ جاتے ہیں اور اس دھوکے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ہم نے عقلِ محض کی حدود میں توسیع کر دی۔ ہم اُن قضایا کو جن کا استعمال بالکل امکانی تجربے کی حدود کے اندر رہتا ہو تحتِ تجربی اور اُن قضایا کو جو ان حدود سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں فوقِ تجربی قضایا کہیں گے۔ آخر الذکر سے مُراد مقولات کا غلط قبل تجربی استعمال نہیں جس میں قوتِ تصدیق اس وجہ سے غلطی کر جاتی ہو کہ وہ اصولِ تنقید کی پوری پابندی نہیں کرتی اور عقل کے دایرۂ عمل کی حدود کا کماحقہ لحاظ نہیں رکھتی بلکہ وہ قضایا ہیں جن کے ذریعے سے ہم عمداً کل حدود کو توڑ کر ایک نئے میدان پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں جس کی کوئی حد بندی نہیں کی جا سکتی۔ پس قبل تجربی اور فوقِ تجربی کے فرق کو مدِّ نظر رکھنا ضروری ہو۔ عقلِ محض کے مذکورہ بالا قضایا

کا استعمال حدودِ تجربہ سے آگے نہیں بڑھنا چاہیے بلکہ ان کے اندر رہنا چاہیے۔ وہ قضیہ جو اِن حدود کو توڑ کر آگے بڑھنا چاہتا ہو فوق تجربی کہلائے گا۔ اگر ہماری تنقید اِس قسم کے فرضی قضایا کا التباس ظاہر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اِن کے مقابلے میں مذکورہ بالا قضایا تحتِ تجربی کہے جا سکتے ہیں۔

منطقی التباس جو محض صورت عقلی کے التباس (مغالطے) پر مبنی ہو صرف اِس وجہ سے پیدا ہوتا ہو کہ منطقی قاعدے کا پوری طرح لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اِس قاعدے کو صحیح طور پر عاید کرتے ہی التباس دُور ہو جاتا ہو لیکن فوق تجربی التباس اِس وقت بھی دُور نہیں ہوتا جب کہ تنقید کے ذریعے سے اِس کا پردہ فاش ہو جائے اور اِس کا بے بنیاد ہونا ثابت کر دیا جائے (مثلاً وہ التباس جو اِس قضیے میں ہو: دنیا کا زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز ہونا چاہیے) اِس کی وجہ یہ ہو کہ ہماری عقل میں (موضوعی طور پر بحیثیت انسانی قوتِ علم کے) اِس کے استعمال کے اصول اور قاعدے پائے جاتے ہیں جو بظاہر معروضی قضایا معلوم ہوتے ہیں چنانچہ تصورات کے ایک خاص ربط کا موضوعی وجوب جو ہماری عقل کے لیے ہوتا ہو، اشیائے حقیقی کے تعیّن کا معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہو۔ یہ دھوکا اسی طرح ناگزیر ہو جیسے ہمیں سمندر کنارے کی بہ نسبت وسط میں اونچا نظر آتا ہو۔

اس لیے کہ ہم وسط کو زیادہ اونچی شعاعوں کے ذریعے سے دیکھتے ہیں یا جس طرح ایک ہیئت دان کو چاند غروب کے وقت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس فریبِ نظر سے دھوکا نہیں کھاتا۔

چنانچہ قبل تجربی علمِ کلام میں صرف اسی پہ اکتفا کی جائے گی کہ فوقِ تجربی تصدیقات کے التباس کی طرف توجّہ دلا دی جائے تاکہ کوئی اس سے دھوکا نہ کھائے۔ اس التباس کو بالکل دور کر دینا (جس طرح منطقی التباس دور ہو جاتا ہے) تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہ ایک قدرتی اور ناگزیر فریبِ خیال ہے جو خود موضوعی قضایا پہ مبنی ہے اور انھیں معروضی قضایا کی حیثیت سے پیش کرتا ہے بہ خلاف منطقی علمِ کلام کے جسے مغالطوں کے دور کرنے میں صرف اس غلطی سے سابقہ پڑتا ہے جو بنیادی قضایا کے استعمال میں سرزد ہوتی ہے یا اس مصنوعی التباس سے جو ان قضایا کی نقل کر کے پیدا کیا جاتا ہے۔ غرض عقلِ محض کا ایک قدرتی اور ناگزیر التباس بھی ہوتا ہے۔ یہ کوئی ایسا التباس نہیں جس میں کوئی کم فہم شخص ناواقفیت کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہو یا جسے کوئی سوفسطائی سمجھ دار لوگوں کو چکر میں ڈالنے کے لیے گھڑ لیتا ہو بلکہ یہ عقلِ انسانی سے لازمی طور پہ وابستہ ہے اور جب اس کا پردہ فاش ہو چکتا ہے تب بھی یہ دور نہیں ہوتا بلکہ عقل کو برابر الجھن میں ڈالتا رہتا ہے جسے بار بار سلجھانے کی ضرورت

پڑتی ہے۔

(۲)

عقل کی قوتِ حکم جس میں قبل تجربی التباس واقع ہوتا ہے۔

۱

قوتِ حکم کسے کہتے ہیں

ہمارا کل علم حواس سے شروع ہوتا ہے ان سے فہم میں پہنچتا ہے اور فہم سے قوتِ حکم میں جس سے برتر ہمارے ذہن میں اور کوئی قوت نہیں۔ اس طرح موادِ مشاہدہ ترتیب پاکر وحدتِ خیال کے تحت میں آجاتا ہے۔ اس اعلے قوتِ علم کی توضیح کرنا دقت سے خالی نہیں۔ قوتِ فہم کی طرح اس کے بھی دو استعمال ہوتے ہیں ایک تو صرف صوری یعنی منطقی استعمال جس میں قوتِ حکم مشمولِ علم سے سراسر قطعِ نظر کرلیتی ہے اور ایک مادی استعمال جس میں خود اس کے اندر سے تصورات اور قضایا پیدا ہوتے ہیں جو نہ تو حواس سے ماخوذ ہیں اور نہ قوتِ فہم سے۔ اول الذکر قوت کو منطقی بہ حیثیت بالواسطہ انتاج کی قوت کے پہلے سے جانتے ہیں لیکن آخر الذکر قوت جو خود تصوریت پیدا کرتی ہے اس سے مختلف ہے۔ چونکہ یہاں قوتِ حکم کی تقسیم منطقی اور قبل تجربی

قوتوں میں کی جاتی ہو اس لیے اس قوت کا ایک ایسا تصوّر ہونا چاہیے جو دونوں تصوّرات پر حاوی ہو۔ ہم قوتِ فہم کے تصورات کے قیاس پر یہاں بھی یہ توقع کر سکتے ہیں کہ منطقی تصور قبل تجربی تصوّر کی کنجی ثابت ہو گا اور اوّل الذکر کے وظایف کی فہرست سے قوّت حکم کے تصوّرات کا پورا نقشہ معلوم ہو جائے گا۔

ہم نے اپنی قبل تجربی منطق کے پہلے حصّے میں قوتِ فہم کو قواعد کی قوت کہا ہو۔ یہاں ہم قوتِ حکم کو اُس سے ممیّز کرنے کے لیے اصولوں کی قوّت کہیں گے۔ اصول کی اصطلاح دو معنی رکھتی ہو عموماً اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہو جو اصول کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکے خواہ وہ بجائے خود اور اپنی اصل کے لحاظ سے اصول نہ کہا جا سکے۔ ہر کلیّہ چاہے وہ (استقراء کے ذریعے سے) ماخوذ ہو قوتِ حکم کے استدلال میں قضیّہ کبرٰی کا کام دے سکتا ہو لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خود کوئی اصول ہو ریاضی کے علومِ متعارفہ (مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خطِ مستقیم ہو سکتا ہو) بے شک بدیہی کلیّات ہیں اور اُن صورتوں کے لحاظ سے جو اُن کے تحت میں لائی جا سکتی ہیں اصول کہلاتے ہیں پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں خطوطِ مستقیم کی یہ صفت بجائے خود اصولوں سے معلوم ہوتی ہو بلکہ اس کا علم ہمیں خالص

مشاہدے سے ہوتا ہے۔

لہذا ہم اصول پر مبنی علم اسی کو کہیں گے جس میں ہم ایک کل کے جزو کو تصورات کے ذریعے سے معلوم کرتے ہیں۔ پس قوتِ حکم کا ہر استدلال ایک صورت ہے اصول سے علم حاصل کرنے کی، اس لیے کہ ہر کبریٰ میں ایک تصور ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہر چیز جو اُس کے تحت میں آتی ہے اُس سے ایک اصول کے مطابق معلوم کی جاتی ہے۔ چونکہ ہر کلیہ قوتِ حکم کے استدلال میں کبریٰ کا کام دے سکتا ہے اور قوتِ فہم اس قسم کے بدیہی کلیات پیش کرتی ہے اس لیے یہ بھی اپنے امکانی استعمال کے لحاظ سے اصول کہے جا سکتے ہیں۔

اگر ہم فہم محض کے ان قضایا کی اصل پر غور کریں تو حقیقت میں یہ معلومات صرف تصورات سے حاصل نہیں ہوتے۔ اس لیے ان کا بدیہی امکان بھی اس بات پر موقوف ہے کہ خالص مشاہدے سے (ریاضی میں) یا عام امکانی تجربے کی شرائط سے مدد لی جائے۔ یہ قضیہ کہ ہر واقعہ کی ایک علت ہوتی ہے صرف واقعے کے تصور سے ہرگز حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس قضیے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم خود واقعے سے ایک معین تجربی تصور حاصل کرتے ہیں۔

غرض قوتِ فہم تصورات سے ترکیبی معلومات حاصل

نہیں کر سکتی حالانکہ حقیقی اصول ہم انھی معلومات کو کہتے ہیں
البتّہ دوسرے کلّیات اضافی اصول کہے جا سکتے ہیں۔

مدّت سے لوگوں کی یہ خواہش ہے جو خدا جانے کب
پوری ہو گی کہ مختلف قوانین ملکی کی جگہ اُن کے اصول دریافت
کر لیے جائیں کیونکہ صرف اسی طرح وضع قوانین کا کام
سادہ اور سہل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ قوانین صرف ہماری
آزادی کو ان شرطوں کے مطابق محدود کرتے ہیں جن کے
تحت میں اس کی ہم آہنگی قایم رہے۔ پس یہ خود ہمارے
عمل پر عاید ہوتے ہیں جیسے ہم ہی اِن تصوّرات کے ذریعے
سے وجود میں لاتے ہیں لیکن یہ بات کہ حقیقی معروضات
اور فطرتِ اشیا اصولوں کے تحت میں ہو اور صرف تصوّرات
کے ذریعے سے متعیّن کی جا سکے اگر ناممکن نہیں تو خلافِ
عقل ضرور ہے۔ لیکن بہر حال اس مسئلے کی جو صورت بھی ہو
(کیونکہ ابھی ہمیں اس کی تحقیق کرنا ہے) کم سے کم یہ بات
تو ظاہر ہو گئی کہ اصولوں سے حاصل ہونے والا علم محض
فہمی علم سے مختلف ہے۔ فہمی علم بہ حیثیت اصول کے دوسرے
معلومات کی بنیاد تو ہو سکتا ہے لیکن بجائے خود (جس حد
تک کہ وہ ترکیبی علم ہے) نہ تو محض خیال پر مبنی ہوتا ہے اور
نہ صرف تصوّرات کے مطابق کسی کلیے پر مشتمل ہوتا ہے۔

اگر فہم قواعد کے ذریعے سے مظاہر میں وحدت پیدا
کرنے والی قوّت ہے تو قوّتِ حکم وہ قوت ہے جو فہم کے

قواعد میں اُصولوں کے ماتحت وحدت پیدا کرتی ہو پس
وہ کبھی بلا واسطہ تجربے پر یا کسی معروض پر عاید نہیں ہوتی
بلکہ فہم پر عاید ہوتی ہو تاکہ اُس کے مختلف معلومات میں
تصوّرات کے ذریعے سے بدیہی وحدت پیدا کرے جسے ہم
وحدتِ حکم کہہ سکتے ہیں۔ یہ اُس وحدت سے بالکل مختلف
ہو جو فہم پیدا کرتا ہو۔

یہ ہو قوّتِ حکم کا عام تصوّر، جہاں تک کہ ہم اُسے
بغیر مثالوں کے سمجھا سکتے ہیں (مثالیں آگے چل کر دی
جائیں گی)۔

(ب)
قوّتِ حکم کا منطقی استعمال

اُس علم میں جو ہم بلا واسطہ حاصل کرتے ہیں اور
اِس میں جو نتیجہ کے طور پر حاصل کرتے ہیں، فرق ہوتا ہو۔
یہ بات کہ ایک ایسی شکل میں جو تین خطوطِ مستقیم سے
گھِری ہوئی ہو، تین زاویے ہوتے ہیں بلا واسطہ معلوم
کی جاتی ہو لیکن یہ کہ یہ تینوں زاویے مِل کر دو زاویۂ
قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، نتیجے کے طور پر معلوم کی
جاتی ہو۔ چونکہ ہمیں اکثر نتیجہ نکالنے کی ضرورت پڑتی ہو
اور رفتہ رفتہ ہم اِس کے عادی ہو جاتے ہیں اِس لیے
اِس فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اُس چیز کو جو

محض نتیجے کے طور پر معلوم کی گئی ہو بلا واسطہ ادراک سمجھ لیتے ہیں۔ ہر استدلال میں ایک بنیادی قضیہ ہوتا ہو ایک دوسرا قضیہ جو اس سے اخذ کیا جاتا ہو اور ایک تیسرا قضیہ یعنی نتیجہ جس کی حقیقت پہلی حقیقت سے لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہو اگر نتیجہ پہلے قضیے کے اندر اس طرح موجود ہو کہ بغیر ایک تیسرے قضیے کے توسط کے اس سے اخذ کیا جا سکے تو یہ بلا واسطہ نتیجہ کہلاتا ہو۔ ہم اسے قوتِ فہم کا نتیجہ کہیں گے۔ لیکن اگر نتیجہ نکالنے کے لیے بنیادی قضیے کے علاوہ ایک اور قضیے کی ضرورت ہو تو یہ قوتِ حکم کا نتیجہ کہلائے گا مثلاً اس قضیے کے اندر کہ کل انسان فانی ہیں مندرجہ ذیل قضایا شامل ہیں بعض فانی انسان ہیں، کوئی غیر فانی انسان نہیں ہو۔ اور یہ سب اوّل الذکر کے بلا واسطہ نتایج ہیں۔ بخلاف اس کے یہ قضیہ کہ کل علما فانی ہیں ہمارے بنیادی قضیے کے اندر شامل نہیں ہو (اس لیے کہ اس میں عالم کا تصوّر موجود نہیں) اور صرف ایک درمیانی تصدیق کے ذریعے سے اس سے منتج کیا جا سکتا ہو۔

قوتِ حکم کے ہر نتیجے میں پہلے ہم قوتِ فہم کا ایک قاعدہ (کبریٰ) خیال کرتے ہیں پھر ایک علم (صغریٰ) کو قوتِ تصدیق کے ذریعے سے اس قاعدے کی شرط کے تحت میں لاتے ہیں۔ اس کے بعد اپنے علم کو اس قاعدے

کے محمول (نتیجے) کے ذریعے سے یعنی قوّتِ حکم سے بدیہی طور پر متعیّن کرتے ہیں لہذا جو علاقہ کبریٰ میں ایک علم اور اس کی شرط کے درمیان ہوتا ہو اسی کے لحاظ سے قوّتِ حکم کے نتایج کی قسمیں قرار پاتی ہیں۔ اِن کی بھی اسی طرح تین قسمیں ہوتی ہیں جس طرح تمام تصدیقات کی اُس علاقے کے لحاظ سے جو علم قوّتِ فہم سے رکھتا ہو، ہُوا کرتی ہیں یعنی قطعی، احتمالی اور تقسیمی۔

اگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہو، نتیجہ امتحاناً ایک تصدیق کی حیثیت سے قائم کیا جائے، یہ دیکھنے کے لیے کہ وہ پہلے سے دی ہوئی تصدیقات سے، جن کے ذریعے سے ایک بالکل مختلف معروض خیال کیا گیا ہو، نکلتا ہو یا نہیں تو ہم اس قضیّہ انتاجی کا دعویٰ قوّتِ فہم میں تلاش کرتے ہیں کہ آیا وہ یہاں بعض شرایط کے تحت میں ایک قاعدے کے مطابق پایا جاتا ہو یا نہیں۔ اگر ہم کوئی ایسی شرط پاتے ہیں اور قضیّہ انتاجی کا معروض اس دی ہوئی شرط کے تحت میں آجاتا ہو تو یہ ثابت ہو جاتا ہو کہ یہ ایک قاعدے سے اخذ کیا گیا ہو جو دوسرے معروضات پر بھی صادق آتا ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ قوّتِ حکم نتیجہ نکالنے میں قوّتِ فہم کی کثیر معلومات کو کم سے کم اُصولوں (کلّی شرایط) کی تحت میں لاکر ان میں انتہائی وحدت پیدا کرنا چاہتی ہو۔

(ج)

قوّتِ حکم کا خالص استعمال

آیا قوّتِ حکم دوسری قوّتوں سے الگ کی جا سکتی ہے اور آیا اُس صورت میں وہ بجائے خود ایسے تصوّرات و تصدیقات کا ماخذ ہے جو صرف اسی سے پیدا ہوئے اور اس طرح معروضات پر عاید ہوتی ہے یا وہ محض ایک ضمنی قوّت ہے جو دی ہوئی تصدیقات کو ایک خاص منطقی صورت دیتی ہے اور جس کے ذریعے سے قوّتِ فہم کے معلومات ایک دوسرے کے تحت میں اور ادنیٰ قواعد اعلےٰ قواعد کے تحت میں (جن کی شرط کے دائرے میں اوّل الذکر کی شرط شامل ہے) لائے جاتے ہیں، جہاں تک کہ ان کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے ممکن ہے؛ یہ وہ سوال ہے جس سے ہمیں فی الحال بحث کرنا ہے۔ حقیقت میں قواعد کی کثرت میں اصولوں کی وحدت پیدا کرنا قوّتِ حکم کا ایک مطالبہ ہے جس کی غرض یہ ہے کہ قوّتِ فہم میں اندرونی ربط پیدا کیا جائے جس طرح قوّتِ فہم کثرتِ مشاہدات کو تصوّرات کے تحت میں لاکر ان میں ربط پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس قسم کا بنیادی قضیہ اشیا کے لیے کوئی قانون مقرر نہیں کرتا اور اس کے اندر یہ امکان موجود نہیں کہ انھیں بہ حیثیت اشیا کے معلوم اور متعیّن کر سکے بلکہ یہ صرف ایک موضوعی قانون ہے قوّتِ فہم کے ذخیرے کی ترتیب و تنظیم کا جو اُس کے

تصوّرات کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے اِن کے عام استعمال کو اِن کی کم سے کم تعداد تک محدود کر دیتا ہے۔ اِس کی بنا پر ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ خود معروضات سے اِس ہم آہنگی کی توقع کریں جس کی بدولت ہماری قوتِ فہم کو مزید توسیع حاصل ہو اور اِس قانون میں معروضی استناد پیدا کر دیں۔ غرض سوال یہ ہے کہ کیا قوّت حکم بجائے خود یعنی خالص بدیہی قوّتِ حکم ترکیبی قضایا اور قواعد پر مشتمل ہے اور اگر ہے تو یہ اصول کیا ہیں؟ اِن کا جو صوری اور منطقی طریقہ قوتِ حکم کے نتایج میں پایا جاتا ہے وہ اس بارے میں ہماری کافی رہنمائی کرتا ہے کہ قوّتِ علم کے ذریعے ترکیبی علم حاصل کرنے کا قبل تجربی اُصول کس بنیاد پر مبنی ہوگا۔

اوّل تو قوتِ حکم کا نتیجہ مشاہدات پر عاید نہیں ہوتا کہ اُنھیں قواعد کے تحت میں لائے (مثلِ فہم اور اس کے مقولات کے) بلکہ تصوّرات اور تصدیقات پر عاید ہوتا ہے۔ پس جب خالص قوتِ حکم معروضات پر عاید بھی ہوتی ہے تو وہ اِن سے اور ان کے مشاہدے سے کوئی بلا واسطہ علاقہ نہیں رکھتی بلکہ اِس کا تعلّق قوّتِ فہم اور اِس کی تصدیقات سے ہوتا ہے جو براہِ راست حواس اور مشاہدات پر عاید ہوتے ہیں تاکہ اپنے معروض کا تعیّن کریں۔ پس قوّتِ فہم کی وحدت امکانی تجربے کی وحدت نہیں ہے بلکہ اِس وحدتِ فہم سے بہت مختلف ہے یہ قضیّہ کہ ہر واقعے کی ایک علّت ہوتی ہے کوئی ایسا قضیّہ نہیں

جو قوتِ حکم کے ذریعے سے معلوم اور مقرر کیا جا سکے۔ یہ وحدت تجربہ کو ممکن بناتا ہے اور اس کا کوئی جزء قوّتِ حکم سے ماخوذ نہیں ہے اس لیے کہ قوّتِ حکم جیسے امکانی تجربے سے کوئی تعلق نہیں محض تصوّرات کے ذریعے سے اِس قسم کی ترکیبی وحدت پیدا نہیں کر سکتی۔

دوسرے قوّتِ حکم اپنے منطقی استعمال میں اپنی تصدیق (قضیّۂ انتاجی) کی عام شرط تلاش کرتی ہے اور خود قوّتِ حکم کا نتیجہ دراصل ایک تصدیق ہے جو اپنی شرط کو ایک عام قاعدے (کبریٰ) کے تحت میں لا کر قایم کی گئی ہے چونکہ اِس قاعدے کو بھی قوتِ حکم ایک عام تر قاعدے کے تحت میں لانے کی کوشش کرتی ہے اور اس کی شرط بھی تلاش کرتی ہے، جہاں تک یہ سلسلہ چل سکے، لہٰذا یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ قوتِ حکم کا اصل کام (منطقی استعمال میں) یہ ہے کہ فہم کے مشروط علم کی ایک ایسی شرط تلاش کرے جو خود غیر مشروط ہو تاکہ اِس کی وحدت مکمل ہو جائے۔

لیکن یہ منطقی قانون حکم محض کا اصول اُسی صورت میں بن سکتا ہے کہ یہ مان لیا جائے جب مشروط دیا ہوا ہو تو اُس کے ساتھ ایک دوسرے کے ماتحت شرطوں کا پورا سلسلہ بھی جو بجائے خود غیر مشروط ہے، دیا ہوا ہوتا ہے (یعنی معروض اور اس کے ربط میں شامل ہوتا ہے)

ظاہر ہے کہ حکم محض کا یہ بنیادی قضیّہ ترکیبی ہوگا اس لیے

کہ تحلیلی طور پر مشروط ہر شرط سے تو تعلّق رکھتا ہے لیکن غیر مشروط سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس قضیّے سے مختلف ترکیبی قضایا نکلیں گے جن کی فہم محض کو کچھ خبر نہیں اس لیے کہ آسے تو صرف امکانی تجربے کے معروضات سے سروکار ہے جن کا علم اور ترکیب ہمیشہ مشروط ہوتی ہے لیکن غیر مشروط اگر واقعی وجود رکھتا ہے تو وہ اپنے کُل تعیّنات کے لحاظ سے جو اسے ہر مشروط سے ممیّز کرتے ہیں، جداگانہ طور پر خیال کیا جاسکتا ہے اور اس سے متعدد بدیہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں۔

حکم محض کے اس اصل اصول سے حاصل ہونے والے بنیادی قضایا مشاہدے کے اعتبار سے فوق تجربی ہوں گے یعنی اُن کا کوئی تجربی استعمال ممکن نہ ہوگا۔ پس یہ اصول فہم کے کُل قضایا سے (جن کا استعمال سراسر تحتِ تجربی ہے اس لیے کہ وہ کُل امکانِ تجربہ سے تعلّق رکھتے ہیں) بالکل مختلف ہوگا۔ قبل تجربی علم کلام میں جس کی جڑیں ہم عقلِ انسانی کی گہرائیوں میں تلاش کریں گے، مندرجہ ذیل مسایل سے بحث کی جائے گی۔ آیا یہ بنیادی قضیہ کہ شرائط کا سلسلہ (مظاہر کی ترکیب میں یا عام اشیا کا خیال کرنے میں) غیر مشروط تک پہنچتا ہے معروضی صحت رکھتا ہے یا نہیں؟ آیا اس سے قوّتِ فہم کے تجربی استعمال کے لیے کچھ نتائج حاصل ہوتے ہیں؟ آیا قوّتِ حکم کا کوئی ایسا معروضی استناد رکھنے والا قضیہ ہوتا ہے یا یہ ایک محض منطقی مطالبہ ہے کہ ہر مشروط کی ایک برتر شرط تلاش کی جائے یہاں تک کہ

یہ سلسلہ تکمیل تک پہنچ جائے اور ہمارے علم میں زیادہ سے زیادہ وحدتِ حکم جو ہمارے لیے ممکن ہو، پیدا ہو جائے؟ آیا قوّتِ حکم کا یہ تقاضا غلطی سے حکم محض کا ایک فوقِ تجربی بنیادی قضیہ سمجھ لیا گیا ہو اور عجلت سے کام لے کر خود معروضات کے سلسلۂ شرایط میں بھی یہ نامحدود تکمیل فرض کر لی گئی ہو۔ اگر یہ صورت ہو تو قوتِ حکم کے نتایج میں جن کا اصل اصول (جو غالباً کوئی اصول موضوعہ نہیں بلکہ صرف ایک مطالبہ ہو) حکم محض سے لیا گیا ہو اور جو تجربے سے اِس کی شرایط کی طرف رجوع کرتے ہیں، کیسی کیسی غلط فہمیاں اور التباسات پیدا ہو سکتے ہیں۔

ہم اِس علمِ کلام کی تقسیم دو حصّوں میں کریں گے ایک میں حکم محض کے تصوّرات کی بحث ہو گی اور دوسرے میں متکلّمانہ نتایج کی۔

قبل تجربی علمِ کلام کی پہلی کتاب

حکمِ محض کے تصوّرات

حکم محض کے تصوّرات کے امکان کی جو صورت بھی ہو، کم سے کم اِس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ محض فکری تصوّرات نہیں بلکہ انتاجی تصوّرات ہیں۔ قوتِ فہم کے تصورات

بھی بدیہی طور پر تجربے سے پہلے اور اس کی خاطر خیال کیے جاتے ہیں مگر وہ صرف اس وحدتِ فکر پر مشتمل ہیں جو مظاہر میں، جہاں تک وہ ایک امکانی شعور تجربی سے تعلق رکھتے ہیں پائی جاتی ہے۔ صرف آگہی کے ذریعے سے معروض کا علم اور تعیّن ممکن ہے۔ پس آگہی سے یہ مواد حاصل ہوتا ہے جس سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں اور اُن سے پہلے معروضات کے کوئی بدیہی تصوّرات نہیں ہوتے جن سے وہ خود منتج ہو سکیں بلکہ اُن کی معروضی حقیقت اس پر موقوف ہے کہ تجربے کی عقلی صورت کا جو وہ اپنے اندر رکھتے ہیں تجربے پر عاید ہونا دکھایا جا سکے۔

لیکن قوتِ حکم کے تصوّر کے نام ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تجربے تک محدود نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک ایسے علم سے تعلق رکھتا ہے جس کا تجربہ صرف ایک جُز ہے (شاید یہ علم امکانی تجربے یا اس کی ترکیب کا مکمّل مجموعہ ہے)۔ کوئی واقعی تجربہ اس کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتا البتّہ اس کے اندر شامل ضرور ہوتا ہے۔ قوتِ حکم کے تصوّرات کا کام (ادراکات کا) احاطہ کرنا ہے جس طرح قوّتِ فہم کے تصوّرات کا کام سمجھنا ہے جب کہ ان کا مشمول غیر مشروط ہے تو وہ ایک ایسی چیز سے تعلق رکھتے ہیں جس میں تجربہ بھی شامل ہے مگر جو خود کبھی تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی۔ یہ وہ چیز ہے جس کی طرف قوتِ حکم اپنے نتائج کو تجربے کے دایرے سے باہر لے جاتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنے تجربی استعمال کے مدارج کا اندازہ

کرتی ہے مگر یہ خود تجربی ترکیب کے سلسلے میں داخل نہیں ہوتی اگر باوجود اس کے اس قسم کے تصورات معروضی استناد رکھتے ہوں تو ہم انھیں حقیقی انتاجی تصورات کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا فیصلہ عقلِ محض کے متکلمانہ نتائج کے باب میں ہوگا اس لیے ابھی ہم اس پر غور نہیں کر سکتے بلکہ جس طرح ہم نے قوتِ فہم کے خالص تصورات کو مقولات کہا تھا اسی طرح حکمِ محض کے تصورات کا ایک نیا نام رکھیں گے اور انھیں فوق تجربی اعیان کہیں گے۔ ذیل میں ہم اس نام کی تشریح اور توجیہہ کرتے ہیں۔

قبل تجربی علمِ کلام کی پہلی کتاب

پہلی فصل

اعیان کیا ہیں؟

باوجود ہماری زبان کی وسعت کے اہلِ فکر کو اکثر اس اصطلاح کے ڈھونڈنے میں دقت ہوتی ہے جو ان کے تصور کو پوری طرح ادا کر سکے اور جس کے نہ ملنے کی وجہ سے وہ اپنا مطلب دوسروں کو سمجھانا تو درکنار خود بھی اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ نئے الفاظ گھڑنا گویا کشورِ زبان میں اپنا سکہ چلانے کا حوصلہ کرنا ہے جس میں بہت کم کامیابی ہوتی ہے۔

قبل اِس کے کہ انسان مایوس ہو کر یہ آخری وسیلہ اختیار کرے اُسے چاہیے کہ کِسی مردہ علمی زبان پر نظر ڈال کر دیکھے کہ شاید اُس میں یہ تصوّر اور اِس کے لیے کوئی مناسب لفظ موجود ہو۔ اگر اِس لفظ کا استعمال برتنے والوں کی بے احتیاطی سے اپنی اصلی جگہ سے ہٹ گیا ہو تب بھی یہ بہتر ہو کہ لفظ اِس کے اصلی معنی میں استعمال کیا جائے (خواہ اِس امر میں کچھ شبہہ بھی ہو کہ پہلے یہ ٹھیک اِسی معنی میں استعمال کیا جاتا تھا) بہ نسبت اِس کے کہ انسان اپنا صحیح مطلب سمجھانے میں معذور رہے۔

لہٰذا اگر کِسی خاص تصوّر کے لیے ایک ہی لفظ پہلے سے استعمال ہوتا ہو اور وہ اِس تصوّر کو پوری طرح ادا کرتا ہو جسے دوسرے قریب المعنی تصوّرات سے ممیّز کرنا ضروری ہو تو مناسب یہ ہو کہ اِس کا استعمال جا و بے جا نہ کیا جائے بلکہ احتیاط کے ساتھ اِس کا مخصوص مفہوم قایم رکھا جائے ورنہ اکثر یہ ہوتا ہو کہ جب اس لفظ کی طرف خاص توجّہ نہ رہے تو وہ دوسرے مختلف المعنی الفاظ کے ہجوم میں گم ہو کر رہ جاتا ہو اور وہ خیال جسے صرف وہی محفوظ رکھ سکتا ہو معدوم ہو جاتا ہو۔

افلاطون نے عین کی اصطلاح کو اِس طور سے استعمال کیا جس سے ظاہر ہو کہ وہ اِس سے ایک ایسی چیز مراد لیتا تھا جو حواس سے اخذ نہیں کی جا سکتی بلکہ قوّتِ فہم کے ان تصوّرات

سے بھی بالاتر ہو جن سے ارسطو نے بحث کی ہو اس لیے کہ تجربے میں اس کے جوڑ کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ اعیان اس کے نزدیک مثل معقولات کے امکانی تجربے کی کنجیاں نہیں بلکہ خود اشیا کے اصلی نمونے ہیں۔ اس کے خیال میں اعیان فوق انسانی عقل میں پیدا ہوتے ہیں اور اس سے انسانی عقل کو ملتے ہیں مگر یہ عقل اب اپنی اصلی حالت میں نہیں رہی ہو۔ اس لیے اعیان اس کی نظروں سے چھپ گئے ہیں اور اسے بڑی کوشش سے تذکر کے (جسے فلسفہ کہتے ہیں) ذریعے ان کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہو۔ ہم یہاں یہ ادبی بحث نہیں چھیڑیں گے کہ یہ جید فلسفی عین کے لفظ سے کیا مراد لیتا تھا۔ ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ عام گفتگو اور تحریر میں جو خیالات ایک شخص نے کسی معروض کے بارے میں ظاہر کیے ہیں انھیں دوسرا شخص ان کا باہمی مقابلہ کرکے اس سے بہتر سمجھ سکے اگر پہلے شخص نے اپنے تصور کا کافی تعین نہ کیا ہو اور جو کہنا چاہتا تھا اس کے خلاف کہہ گیا ہو۔

افلاطون اچھی طرح جانتا تھا کہ ہمارے علم کو اس سے تسکین نہیں ہوتی کہ مظاہر کے ہجے ترکیبی وحدت کے لحاظ سے کرکے تجربے کا سبق پڑھ لے اور ہماری عقل قدرتی طور پر ایسے معلومات تک پہنچتی ہو جن کے جوڑ کا کوئی معروض تجربے میں نہیں ہو سکتا۔ اس کے باوجود وہ محض من گھڑت نہیں ہیں

بلکہ کچھ اصلیت رکھتے ہیں۔

افلاطون نے اپنے اعیان کو ان چیزوں میں ڈھونڈھا جو عملی ہیں[1] یعنی انسان کے اخلاقی ارادے کی آزادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود یہ آزادی ان معلومات کے ماتحت ہو جو ہماری قوتِ علم کی مخصوص پیداوار ہیں۔ جو شخص خیر کے تصور کو تجربے سے اخذ کرنا چاہتا ہو اور اس کی مثالوں کو جو زیادہ سے زیادہ اس تصور کی ایک ناقص تشریح کا کام دیتی ہیں نمونہ سمجھ کر علم کا ماخذ قرار دینا چاہتا ہو (جیسا کہ واقعی اکثر لوگ کرتے ہیں) وہ خیر کو ایک مبہم چیز بنا دے گا جو زمانے اور حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہو اور کسی اخلاقی قاعدے کے طور پر استعمال نہیں کی جا سکتی۔

بر خلاف اس کے ہر شخص محسوس کرتا ہو کہ جب کوئی شخص اس کے سامنے خیر کے نمونے کے طور پر پیش کیا جائے تو اصل نمونہ خود اس کے ذہن میں ہوتا ہو جس سے مقابلہ

---

[1] اس نے اپنے تصور کو وسعت دے کر اس میں نظری معلومات کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ ریاضی کو بھی حالانکہ اس کا معروض سوا امکانی تجربے کے اور کہیں موجود نہیں۔ اس چیز میں اور اعیان کے متصوفانہ استخراج اور انھیں از راہِ مبالغہ مستقل جوہر قرار دینے میں ہم اس کی تقلید نہیں کر سکتے، حالانکہ جو شاندار الفاظ اس نے اس بحث میں استعمال کیے ان کی ایک زیادہ معتدل تعبیر بھی ہو سکتی ہو جو فطرتِ اشیا کے مطابق ہو۔

کہ وہ اس فرضی نمونے کی قدر کا تعین کرتا ہو۔ یہی وہ عین خیر ہو جس کے مقابلے میں تجربے کے امکانی معروضات مثالوں کا (اس کے ثبوت کا کہ قوتِ حکم نے جو تصور پیش کیا ہو وہ ایک حد تک قابلِ عمل ہو) کام تو دے سکتے ہیں مگر نمونوں کا کام نہیں دے سکتے۔ اس بات سے کہ انسان کبھی اس چیز پر پورا پورا عمل نہیں کر سکتا جس پر عین خیر مشتمل ہو، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ محض ایک بے بنیاد خیال ہو اس لیے کہ اخلاقی اچھائی یا برائی کے متعلق کل تصدیقات صرف اسی عین کے ذریعے سے قائم کی جا سکتی ہیں۔ پس وہ اخلاقی تکمیل کی ہر کوشش کی لازمی بنیاد ہو جہاں تک کہ انسانی فطرت کی رکاوٹیں جن کے درجے کا تعین نہیں کیا جا سکتا، اس کی راہ میں حائل نہ ہوں۔

افلاطون کی ریاست کو لوگ غلطی سے تکمیل موہوم کی ایک نمایاں مثال سمجھتے ہیں جو صرف ایک خیالی پلاؤ پکانے والے مفکر کے ذہن میں وجود رکھتی ہو۔ بروکر افلاطون کے اس قول کو مضحک سمجھتا ہو کہ کوئی شخص اس وقت تک اچھا حکمران نہیں ہو سکتا جب تک وہ اعیان کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ لیکن بہتر یہ ہوگا کہ ہم اس خیال پر مزید غور کریں اور نئے سرے سے اس پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں بجائے اس کے کہ ناقابل عمل ہونے کے عذر یا رد کی بنا پر اسے نظر انداز کر دیں۔ ابناء انسانی کی زیادہ سے زیادہ آزادی کا ایک ایسا دستور جس کے

مطابق ہر شخص کی آزادی قائم رہے مگر دوسروں کی آزادی سے ٹکرانے نہ پائے (یہاں راحت کو مقصد قرار نہیں دیا گیا اس لیے کہ اس صورت میں راحت خود بخود حاصل ہو جائے گی) کم سے کم ایک ناگزیر عین ہے جس پر نہ صرف دستورِ حکومت کی بلکہ کل قوانین کی بنیاد قائم ہونی چاہیے اور اس میں یہ ضروری ہے کہ ابتدا میں موجودہ رکاوٹوں سے قطع نظر کر لی جائے جو شاید انسانی فطرت سے ناگزیر طور پر پیدا نہیں ہوتیں بلکہ وضع قوانین کے وقت حقیقی اعیان کو پیش نظر نہ رکھنے سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوئی چیز اس سے زیادہ مضر اور ایک فلسفی کی شان کے منافی نہیں ہو سکتی جتنا یہ عامیانہ استدلال ہے کہ تجربے اور عین میں تضاد پایا جاتا ہے۔ یہ تضاد ہرگز نہ ہوتا اگر وقت پر اعیان کے مطابق صحیح تدابیر اختیار کی جاتیں اور ان کی جگہ ناقص تصورات محض اس لیے کہ وہ تجربے سے ماخوذ ہیں، عمدہ مقاصد کی راہ میں حائل نہ ہوتے۔ جتنی زیادہ قانون سازی اور حکومت اس عین کے مطابق ہوتی اتنی ہی سزائیں کم ہو جاتیں اور یہ بات بالکل قرین عقل ہے (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) کہ جب اس پر پوری طرح عمل ہونے لگتا تو سزاؤں کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اگر یہ آخر الذکر صورت کبھی واقع نہ ہو تب بھی وہ عین اپنی جگہ بالکل صحیح ہے جو اس نے نمونے کے طور پر سامنے رکھا ہے تاکہ انسانی قوانین ہمیشہ انتہائی تکمیل کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتے رہیں۔ اس بات کا تعین کوئی شخص نہیں کر سکتا کہ نوع انسانی کی ترقی

کی حد کیا ہے اور عین اور اُس کی تکمیل میں کتنا فرق باقی رہنا ناگزیر ہے اِس لیے کہ انسانی ارادے کی آزادی کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ہر مقررّہ حد سے آگے بڑھ سکتا ہے۔

نہ صرف اُس میدان میں جہاں انسانی عقل حقیقی علیّت رکھتی ہے اور جہاں اعیان (اعمال اور اُس کے معروضات) عِلل فاعلہ ہیں یعنی اخلاقیات میں، بلکہ خود عالمِ طبیعی میں بھی افلاطون بجا طور پر اِس کا واضح ثبوت پاتا ہے کہ اُس کا مبداء اصلی اعیان ہیں۔ نباتات، حیوانات، کائنات کی باقاعدہ ترتیب (بلکہ عالم طبیعی کے سارے نظام) سے صاف ظاہر ہے کہ وہ صِرف اعیان ہی کے مطابق وجود میں آ سکتی تھی۔ اگرچہ کوئی منفرد مخلوق اپنے وجود کے مخصوص تعیّنات کے ماتحت اپنی نوع کے مکمل عین سے مطابقت نہیں رکھتا (جس طرح کہ کوئی انسان انسانیت کے عین سے مطابق نہیں ہے۔ حالانکہ یہ عین معیارِ عمل کی حیثیت سے اُس کے ذہن میں موجود ہے) پھر بھی یہ اعیان عقلِ اعلیٰ میں فرداً فرداً غیر متغیّر اور مکمل طور پر متعیّن اور اشیا کی اصلی علّتیں ہیں اور صِرف اُن کے باہمی علاقوں کا مجموعہ کائنات میں اُس عین سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ اگر ہم افلاطون کے اِس نظریے کے مبالغہ آمیز طرزِ بیان سے قطعِ نظر کر لیں تو اُس کی یہ بلند پروازی کہ اُس نے کائنات کے نظامِ طبیعی کا میکانیکی نظریہ ترک کر کے اِس کے اندر مقاصد یعنی اعیان کے مطابق تعمیری ربط کا تصوّر قائم کیا لائق احترام اور قابلِ تقلید ہے اور اگر اخلاق

قانون اور مذہب کے اصول کے لحاظ سے دیکھا جائے، جن میں خود اعیان (خیر کے) تجربے کو ممکن بناتے ہیں، تو اس نے بے نظیر خدمت انجام دی ہے جس کا اعتراف لوگ صرف اس وجہ سے نہیں کرتے کہ وہ اسے تجربی قاعدوں کے معیار پر جانچتے ہیں حالانکہ یہ قاعدے اصول کی حیثیت سے مستند نہیں ہو سکتے۔ عالمِ طبیعی کے لیے تو تجربہ بے شک قاعدہ مقررہ کرتا ہے اور حق کا ماخذ ہے لیکن (افسوس ہے کہ) اخلاقی قوانین میں وہ التباس پیدا کر دیتا ہے۔ اس سے زیادہ قابلِ اعتراض اور کیا بات ہو سکتی ہے کہ ہمیں جو کچھ کرنا چاہیے، اس کے قوانین ہم اس سے اخذ کرتے ہیں یا محدود کرنا چاہتے ہیں جو کیا جاتا ہے۔

بجائے اِن مسائل کی تفصیل کے جو حقیقت میں فلسفے کے شایانِ شان ہیں ہم فی الحال وہ کام کریں گے جو اتنا شاندار نہ سہی، پھر بھی فائدے سے خالی نہیں یعنی اس عالیشان اخلاقی عمارت کے لیے زمین ہموار کریں گے۔

تاہم اِس تمہید کو ختم کرنے سے پہلے میری اُن حضرات سے جنھیں فلسفے سے سچا شوق ہے (جو بہت کم دیکھنے میں آتا ہے) یہ التجا ہے کہ اگر وہ اس بحث سے جو ہم نے کی ہے اور آگے چل کر کریں گے مطمئن ہوں تو وہ عین (*idea*) کی اصطلاح کے اصلی معنی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کریں تاکہ وہ اور اصطلاحات کے ساتھ نہ رِل جائے جو مختلف اقسامِ ادراک کو ظاہر کرنے

کے لیے بے احتیاطی سے بغیر کسی ترتیب کے استعمال کی جاتی ہیں اور اس سے علمی تحقیق کو نقصان نہ پہنچے۔ ان اقسامِ ادراک میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ نام موجود ہیں اس لیے ہمیں کسی دوسری اصطلاح کو غصب کرنے کی ضرورت نہیں اس عام نوع کے لیے ادراک کا لفظ موجود ہے اس کی ایک خاص قسم ادراکِ شعوری ہے۔ وہ ادراکِ شعوری جو صرف موضوع کی کسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ ادراکِ حسّی اور معروضی ادراک علم کہلاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں مشاہدہ اور تصوّر۔ مشاہدہ معروض پر بلاواسطہ عاید ہوتا ہے اور ہمیشہ منفرد ہوتا ہے۔ تصوّر معروض پہ ایک ایسی علامت کے توسّط سے عاید ہوتا ہے جو متعدّد اشیا میں مشترک ہوتی ہے۔ تصوّر یا تو تجربی ہوتا ہے یا خالص تصوّر جو صرف قوّتِ فہم سے ماخوذ ہوتا ہے (نہ کہ حسّی خاکے سے) معقول کہلاتا ہے۔ وہ تصوّر جو معقولات پر مبنی ہوتا ہے اور امکانی تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے عین یا تصوّرِ حکم کہلاتا ہے۔ جو شخص اس تفریق کا عادی ہو جائے وہ اسے ہرگز گوارا نہیں کر سکتا کہ سرخ رنگ کے ادراک کو عین (idea) کہا جائے۔ عین تو درکنار اسے معقول (قوّتِ فہم کا تصوّر) کہنا بھی جائز نہیں۔

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب کی

دوسری فصل

قبل تجربی اعیان

قبل تجربی علم تحلیل اس کی مثال پیش کرچکا ہو کہ ہمارے
علم کی محض منطقی صورت سے خالص بدیہی تصورات اخذ کیے
جا سکتے ہیں جن کے ذریعے تجربے سے پہلے معروضات کا ادراک
ہوتا ہو بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ترکیبی وحدت ظاہر ہوتی ہو۔
جس پر معروضات کا تجربی علم موقوف ہے۔ تصدیقات کی صورت
کو ترکیب مشاہدات کے تصور میں تبدیل کرنے سے مقولات
بن گئے جن کے ماتحت قوت فہم تجربے میں استعمال کی جاتی ہو
اسی طرح ہم یہ توقع کرسکتے ہیں کہ قوت حکم کے نتائج کی صورت
جب کہ وہ مقولات کی طرح مشاہدات کی ترکیبی وحدت پر
عاید کی جائے چند خاص بدیہی تصورات کا ماخذ بن جائے گی
جنھیں ہم قوت حکم کے خالص تصورات یا قبل تجربی اعیان کہہ
سکتے ہیں جو قوت فہم کا استعمال کلی اور مجموعی تجربے میں اصولوں
کے ماتحت متعین کرتے ہیں۔

قوت حکم کا وظیفہ نتائج کے استنباط میں یہ ہو کہ وہ
تصورات کے مطابق کلی علم حاصل کرے اور نتیجہ قوت حکم
اس تصدیق کا نام ہو جو اپنی شرط کی پوری تعبیر کے ساتھ

بدیہی طور پر متعین ہو یہ قضیہ کہ زید فانی ہو ہم قوّتِ فہم کے ذریعے تجربے سے بھی اخذ کر سکتے تھے۔ لیکن ہم ایک ایسا تصوّر تلاش کرتے ہیں جو اس شرط پر مشتمل ہو جس کے ماتحت اس تصدیق کا محمول دیا جا سکے (یہاں انسان کا تصوّر اس شرط پر مشتمل ہو) محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ (کل انسان فانی ہیں) اس شرط کے تحت ہیں لانے کے بعد ہم اپنے علم کے معروض کا تعیّن کرتے ہیں (زید فانی ہو)

اس طرح قوت حکم کے نتیجے کے استنباط ہیں ہم ایک محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ قضیہ کبریٰ ہیں ایک خاص شرط کے ماتحت خیال کر کے آئے ایک معروض پر محدود کر دیتے ہیں۔ تعبیر کی یہ مکمّل کلّیت اس خاص شرط کی نسبت سے کلّیت کہلاتی ہو۔ ترکیبِ مشاہدات ہیں اس کی مقابل شرائط کی مجموعیّت ہو۔ پس قوّتِ حکم کا قبل تجربی تصوّر ایک دیے ہوئے مشروط کی مجموعی شرائط کا تصوّر ہو۔ چونکہ صرف غیر مشروط ہی مجموعی شرائط کی وجہ امکان ہو اور دوسری طرف خود مجموعۂ شرائط ہمیشہ غیر مشروط ہوتا ہو، اس لیے قوّت حکم کے خالص تصوّر کی تعریف یہ کی جا سکتی ہو کہ وہ غیر مشروط کا تصوّر ہو جس پر مشروط کی ترکیب مبنی ہو۔

جتنی قسمیں اس علاقے کی ہوتی ہیں جو قوّتِ فہم مقولات کے ذریعے سے تصوّر کرتی ہو، اتنی ہی قسمیں قوّتِ حکم کے خالص تصوّرات کی بھی ہوں گی۔ پس ہمیں ایک غیر مشروط

تو ایک موضوع کی قطعی ترکیب کا تلاش کرنا ہو دوسرا ایک سلسلۂ علل کی کڑیوں کی مشروط ترکیب کا، تیسرا ایک نظام کے اجزا کی تفریقی ترکیب کا۔

یعنی قوتِ حکم کے نتائج کی بھی تین قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک قیاسات کے ذریعے سے رفتہ رفتہ غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہو۔ پہلی اس موضوع کی طرف جو خود محمول نہ ہو دوسری اس علّت کی طرف جو خود معلول نہ ہو، تیسری اجزائے تفرق کے اس مجموعے کی طرف جس میں تصوّر کی تفریق مکمل ہو گئی ہو۔ پس قوتِ حکم کے خالص تصوّرات جو ترکیب شرائط کے مکمل مجموعے پر مشتمل ہوں وحدتِ فہم کو غیر مشروط تک پہنچانے کے لیے کم سے کم عقلی مطالبات کی حیثیت سے ضروری ہیں اور انسانی قوتِ حکم کی فطرت میں داخل ہیں۔ یہ دوسری بات ہو کہ یہ قبل تجربی تصوّرات کوئی مقرون استعمال نہ رکھتے ہوں اور ان کا فائدہ صرف یہیں تک محدود ہو کہ وہ قوتِ فہم کو اس راہ پر لگا دیں جس میں اس کا وسیع ترین استعمال اندرونی تناقض کے بغیر ہو سکے۔

جب ہم مجموعۂ شرائط کا ذکر کرتے ہیں اور قوتِ حکم کے کُل تصوّرات کو غیر مشروط کے مشترک نام سے موسوم کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک ایسی اصطلاح آتی ہو جس کے بغیر ہمارا کام نہیں چلتا لیکن چونکہ ایک عرصے کے غلط استعمال کی وجہ سے اس کے معنی میں ابہام پیدا ہو گیا ہو، اس لیے ہم پوری

صحت کے ساتھ اُسے استعمال نہیں کرسکتے۔ مطلق کا لفظ اُن چند الفاظ میں سے ہے جو اپنے اصلی معنی میں ایک ایسے تصور کے لیے وضع کیا گیا تھا جس کے لیے اُس زبان کا کوئی اور لفظ موزوں نہیں تھا۔ اس لفظ کے ضائع ہو جانے سے یا اس کے غیر متعین استعمال سے خود اس تصور کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے جس سے قوت حکم کو اتنا کام پڑتا ہے کہ وہ کُل قبل تجربی تصدیقات کے لیے ناگزیر ہے۔ آج کل مطلق کا لفظ اکثر اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی شے پر بجائے خود یعنی اندرونی طور پر صادق آتی ہے۔ اس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو بجائے خود ممکن ہو اور یہ ایک معروض کی ادنیٰ ترین صفت ہے۔ بہ خلاف اس کے کبھی کبھی یہ اس بات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو کسی شے پر ہر لحاظ سے (غیر محدود طور پر) صادق آتی ہے (مثلاً حکومتِ مطلق) اور اس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو ہر طرح سے، ہر لحاظ سے ممکن ہو اور یہ امکان شے کی اعلیٰ ترین صفت ہے۔ کبھی کبھی یہ دونوں مفہوم ایک ہی چیز میں جمع بھی ہو جاتے ہیں مثلاً جو چیز بجائے خود ناممکن ہو وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ناممکن ہے۔ لیکن اکثر صورتوں میں یہ دونوں مفہوم ایک دوسرے سے بہت تفاوت رکھتے ہیں اور ہم کسی طرح یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ جو چیز بجائے خود ممکن ہے وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ممکن ہے۔ بلکہ وجوب مطلق کے بارے میں ہم آگے چل کر یہ ثابت کریں گے

کہ وہ ہر صورت میں اندرونی وجوب کا پابند نہیں اور اس کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ جس چیز کی ضد اندرونی طور پہ ناممکن ہو اس کی ضد ہر لحاظ سے ناممکن ہو یعنی وہ چیز وجوب مطلق رکھتی ہو لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جو چیز مطلق وجوبی ہو اس کی ضد بجائے خود ناممکن ہو یعنی اشیا کا وجوب مطلق ہی ان کا اندرونی وجوب ہو، اس لیے کہ یہ اندرونی وجوب بعض صورتوں میں صرف ایک خالی لفظ ہو جس کے ساتھ ہم کسی تصوّر کو وابستہ نہیں کر سکتے بہ خلاف اس کے کسی شی کا وجوب مطلق اپنے اندر مخصوص تعینّات رکھتا ہو۔ چونکہ ایسے تصوّر کا، جو حکمت نظری میں کثرت سے استعمال ہوتا ہو، ضائع ہونا کوئی فلسفی گوارا نہیں کر سکتا، اس لیے ہمیں اُمید ہو کہ وہ اُس اصطلاح کا جو اس تصوّر سے وابستہ ہو صحیح تعیّن اور اُس کی حفاظت کرنے میں بھی غفلت نہیں کرے گا۔

ہم لفظ مطلق کو اسی وسیع مفہوم میں استعمال کریں گے، بالمقابل اس کے اضافی اور اعتباری مفہوم کے اس لیے کہ آخرالذکر بعض خاص شرائط سے محدود ہو اور اوّل الذکر غیر محدود استناد رکھتا ہو۔

قوتِ حکم کا قبل تجربی تصوّر ترکیبِ شرائط کی مطلق تکمیل چاہتا ہو اور اس سلسلے کو اس چیز تک پہنچاتا ہو جو مطلق یعنی ہر لحاظ سے غیر مشروط ہو اس لیے کہ حکم محض اور سب کچھ

تو فہم کے لیے چھوڑ دیتا ہو جو بلا واسطہ معروضاتِ مشاہدہ پر یا یوں کہنا چاہیے کہ اُن کی ترکیبِ تخییلی پر عاید ہوتا ہو لیکن ایک چیز وہ اپنے لیے مخصوص کر لیتا ہو یعنی تصوراتِ حکم کے استعمال میں مطلق تکمیل، اور اس وحدتِ ترکیبی کو جو مقولے کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہو، غیر مشروط مطلق تک پہنچانے کی کوشش کرتا ہو۔ اس لیے ہم اس وحدت کو مظاہر کی وحدتِ حکم کہہ سکتے ہیں جس طرح کہ اس وحدت کو جو مقولے سے ظاہر ہوتی ہو وحدتِ فہم کہتے ہیں۔ پس قوتِ حکم صرف قوتِ فہم کے استعمال پر عاید ہوتی ہو اور وہ بھی اس حیثیت سے نہیں کہ وہ امکانی تجربے کی بنیاد پر مشتمل ہو (اس لیے کہ شرائط کی مطلق تکمیل کوئی ایسا تصور نہیں جو تجربہ میں استعمال کیا جا سکے کیونکہ تجربہ کبھی غیر مشروط نہیں ہوتا) بلکہ اس کا رُخ اس وحدت کی طرف پھیرنے کے لیے جس کا قوتِ فہم کوئی تصور نہیں رکھتی اور جس کا مقصود یہ ہو کہ ہر معروض کے بارے میں فہم کے کُل اعمال کو ایک مجموعہ مطلق میں جمع کر لے۔ اس لیے حکمِ محض کا ہر معروضی استعمال ہمیشہ فوقِ تجربی ہوتا ہو درآنحالیکہ قوتِ فہم کے خالص تصورات کا استعمال اُس کی ماہیت کے لحاظ سے ہمیشہ تجربی ہوا کرتا ہو اس لیے کہ وہ صرف امکانی تجربے تک محدود ہو۔

ہم عین سے ایک وجوبی تصورِ حکم مراد لیتے ہیں جس کے جوڑ کا کوئی معروض حواس میں نہ دیا جا سکتا ہو۔ پس حکمِ محض

کے وہ تصوّرات جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہو، قبل تجربی احیان ہیں۔ ظاہر ہو کہ وہ حکم محض کے تصوّرات ہیں، اس لیے کہ وہ کل تجربی علم کو اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ وہ شرائط کے مجموعۂ مطلق کے ذریعے سے متعیّن ہو۔ یہ دل سے گھڑے ہوئے تصوّرات نہیں ہیں بلکہ خود قوتِ حکم کی فطرت ان کا مطالبہ کرتی ہو اور اس لیے وہ وجوبی طور پر قوّتِ فہم کے کُل استعمال پر عاید ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ فوق تجربی ہیں اور کُل تجربے کی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں پایا جا سکتا جو عین سے پوری طرح مطابق ہو۔ عین کا لفظ معروض کے لحاظ سے (فہم محض کے معروض کی حیثیت سے) تو بہت کچھ ظاہر کرتا ہو لیکن موضوع کے لحاظ سے (یعنی تجربی شرط کے ماتحت اپنی واقفیت کے لحاظ سے) کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اس لیے کہ ایک مکمل مجموعی تصوّر کے جوڑ کی کوئی چیز مقرون طور پر نہیں دی جا سکتی۔ چونکہ قوتِ حکم کے نظری استعمال میں ہمارا مقصود ہی یہی ہو اور ایک ایسے تصوّر کے قریب پہنچنے کی کوشش جس تک ہم عملاً کبھی نہیں پہنچتے، ایسی ہو کہ گویا یہ تصوّر ہی بالکل بے بنیاد ہو اس لیے اس قسم کے تصوّر کے متعلق کہا جاتا ہو کہ یہ صرف ایک عین ہو۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ کُل مظاہر کا مکمل مجموعہ صرف ایک عین ہو۔ چونکہ ہم اس کی کوئی شکل متعیّن نہیں کر سکتے لہذا یہ ایک سوال ہو جس کا کوئی حل نہیں۔ برخلاف اس کے قوّتِ حکم

کے عملی استعمال میں جہاں صرف مقررہ قواعد کے مطابق عمل کرنا مقصود ہو، قوتِ حکم کا عین واقعاً دیا جا سکتا ہو گو وہ محض جزوی طور پر مقرون ہو بلکہ یہ قوتِ حکم کے ہر عملی استعمال کی لازمی شرط ہو۔ اس کا استعمال ہمیشہ محدود اور ناقص ہوتا ہو مگر ایسی حدود کے تحت ہیں جو متعیّن نہیں کی جا سکتیں یعنی تکمیل مطلق کے تصور کو پیشِ نظر رکھ کر۔ اسی طرح عملی عین ہمیشہ نہایت مفید ہوتا ہو اور واقعی اعمال کے لحاظ سے ناگزیر ہو۔ اس میں حکمِ محض علیت بھی رکھتا ہو یعنی اس چیز کو جس پر اس کا تصور مشتمل ہو واقعی وجود میں لاتا ہو۔ پس حکمتِ عملی کے متعلق حقارت سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ صرف ایک عین ہو بلکہ صرف اسی بنا پر کہ وہ کل امکانی مقاصد کی وجوبی وحدت کا عین ہو وہ کل عملی مسائل کے قانون کے لیے حقیقی یا کم سے کم تحدیدی شرط کا کام دیتا ہو۔

گو ہم قوتِ حکم کے قبل تجربی تصورات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اعیان ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم انہیں فضول یا بے حقیقت سمجھیں، اس لیے کہ گو ان سے کوئی معروض متعیّن نہیں کیا جا سکتا لیکن وہ غیر محسوس طور پر قوتِ فہم کے وسیع اور ہم آہنگ استعمال کے لیے ایک معیار کا کام دے سکتے ہیں۔ اگرچہ اعیان کے ذریعے سے قوتِ فہم ان معروضات کے علاوہ جنہیں وہ اپنے تصورات کے مطابق معلوم کرتی ہو، کسی مزید معروض کا علم حاصل نہیں کر سکتی پھر بھی اس کے ان

معلومات میں زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ شاید یہ اعیان طبیعی تصورات سے اخلاقی تصورات تک پہنچنے کے لیے سیڑھی کا کام دے سکیں اور اس طریقے سے خود اخلاقی اعیان کو عقل کے نظری معلومات کے ساتھ ہم آہنگ اور مربوط کر سکیں۔ اس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

یہاں تو ہم اس مقصد کے مطابق جو ہم نے اس کتاب میں پیش نظر رکھا ہے اخلاقی اعیان سے قطع نظر کرکے اپنی بحث کو قوتِ حکم کے صرف نظری بلکہ اس میں بھی صرف قبل تجربی استعمال کے دائرے تک محدود رکھیں گے۔ یہاں ہم وہی طریقہ اختیار کریں گے جو ہم نے اوپر مقولات کے استخراج میں استعمال کیا تھا یعنی معلوماتِ حکم کی منطقی صورت پر غور کرکے یہ دیکھیں گے کہ آیا اس کے ذریعے سے قوتِ حکم ان تصورات کا ماخذ بن سکتی ہے جو اشیائے حقیقی کو قوتِ حکم کے کسی وظیفے کے لحاظ سے بدیہی ترکیبی طور پر متعین کرتے ہیں۔

حکم بحیثیت علم کی ایک خاص منطقی صورت کی قوت کے وہ قوت ہے جو نتائج اخذ کرتی ہے یعنی بالواسطہ (ایک امکانی تصدیق کی شرط کو ایک دی ہوئی تصدیق کی شرط کے تحت میں لاکر) تصدیق قائم کرتی ہے۔ دی ہوئی تصدیق قاعدۂ کلیہ ہے (کبریٰ)۔ ایک دوسری امکانی تصدیق جو موجودہ صورت کا قاعدے کے تحت میں ہونا ظاہر کرتی ہے، نتیجہ کہلاتی ہے۔ قاعدۂ کلیہ ایک عام بات کو ایک خاص شرط کے تحت میں بیان کرتا ہے۔ موجودہ

صورت میں اِس قاعدے کی شرط پائی جاتی ہو۔ پس وہ بات جو اِس شرط کے تحت میں عام طور پر صادق آتی تھی، موجودہ صورت پر بھی (جس میں یہ شرط پائی جاتی ہو) صادق آتی ہو ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ قوتِ حکم قوتِ فہم کے اعمال کے ذریعے سے جو شرائط کا ایک سلسلہ بناتے ہیں، ایک علم حاصل کرتی ہے۔ ہم یہ قضیّہ کہ کُل اجسام متغیّر ہیں، صرف اسی طرح حل کرتے ہیں کہ ایک علم بعید سے (جس میں جسم کا تصوّر نہیں پایا جاتا مگر اِس کی شرط موجود ہو) ابتدا کریں "کُل مرکبات متغیّر ہیں" اِس کے بعد ایک قریب تر علم کی طرف آئیں جو اوّل الذکر کی شرط کے تحت میں ہو "اجسام مرکب ہیں" اور اِس سے ایک تیسرے علم تک پہنچیں جو علم بعید (متغیّر) کو موجودہ صورت کے ساتھ مربوط کرتا ہو "لہٰذا اجسام متغیّر ہیں" یہاں ایک سلسلۂ شرائط (مقدّمات) کے واسطے سے ہم ایک علم (نتیجے) تک پہنچتے ہیں۔ ہر سلسلے کی، جس کا قوت نما (قطعی یا مشروط تصدیق کا) دیا ہوا ہو، یہ خاصیّت ہو کہ وہ برابر جاری رہتا ہو۔ پس قوّتِ حکم کا یہ عمل ہمیں ایک سلسلۂ قیاسات تک پہنچا دیتا ہو جس میں ایک طرف شرائط (قیاس ماقبل کے ذریعے سے) اور دوسری طرف مشروط (قیاسات مابعد کے ذریعے سے) دونوں کا سلسلہ غیر معیّن طور پر بڑھایا جا سکتا ہو۔

یہ بات بہت جلد سمجھ میں آجاتی ہو کہ قیاسات ماقبل

یعنی نتیج معلومات کا وہ سلسلہ جو ایک دیے ہوئے علم کی شرائط کی طرف بڑھتا ہو یا بالفاظ دیگر نتائج حکم کا چڑھتا ہوا سلسلہ قوتِ حکم سے کچھ اور تعلق رکھتا ہے اور اترتا ہوا سلسلہ یعنی قیاسات مابعد کے ذریعے سے مشروط کی طرف بڑھنے والا سلسلہ کچھ اور، اس لیے کہ پہلی صورت میں ہمارا علم (نتیجہ) محض مشروط طور پر دیا ہوا ہے۔ پس ہم قوتِ حکم کے ذریعے سے یہاں تک صرف اسی وقت پہنچ سکتے ہیں جب ہم سلسلۂ شرائط کی کل کڑیوں (مجموعۂ مقدمات) کو دیا ہوا مان لیں کیونکہ اسی پر موجودہ بدیہی تصدیق کا امکان موقوف ہے۔ بہ خلاف اس کے سلسلۂ مشروط کوئی دیا ہوا بالفعل سلسلہ نہیں بلکہ صرف ایک ہونے والا بالقوۃ سلسلہ خیال کیا جاتا ہے لہذا جب ایک علم مشروط سمجھا جائے تو قوتِ حکم اس پر مجبور ہے کہ شرائط کے چڑھتے ہوئے سلسلے کو مکمل اور مجموعی طور پر دیا ہوا مان لے لیکن جب یہی علم دوسرے معلومات کی شرط سمجھا جائے جو ایک دوسرے کے نتائج کا اترتا ہوا سلسلہ بناتے ہیں تو قوتِ حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ تجربے میں یہ سلسلہ کہاں تک پہنچے گا اور کبھی مکمل بھی ہوگا یا نہیں۔ موجودہ نتیجے پر پہنچنے کے لیے اس سلسلہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ نتیجہ تو اپنے اسباب سے بدیہی طور پر کما حقہ متعین اور یقینی ہے۔ ممکن ہے کہ شرائط کی طرف سلسلۂ مقدمات کا کوئی رکنِ اولی شرط اولی کی حیثیت سے موجود ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ یہ سلسلۂ غیر محدود ہو

بہر حال یہ ضروری ہو کہ وہ مجموعی شرائط پر مشتمل ہو خواہ ہم
اِن کا احاطہ کرسکیں یا نہ کرسکیں اور یہ بھی ضروری ہو کہ یہ
پورا سلسلۂ شرائط حق ہو اگر وہ مشروط جو اِس کا نتیجہ سمجھا
جاتا ہو حقیّت کی سند رکھتا ہو۔ یہ قوتِ فہم کا مطالبہ ہو جو
اپنے علم کو بدیہی طور پر متعیّن اور وجوبی کہتی ہو یا تو فی نفسہٖ
جب کہ وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا یا بالاستنباط جب کہ
وہ ایک ایسے سلسلۂ اسباب کا رکن ہوتا ہو جو خود غیر مشروط
حقیّت رکھتا ہو۔

قبل تجربی علمِ کلام کی پہلی کتاب کی
تیسری فصل
قبل تجربی اعیان کا نظام

ہمیں یہاں محض منطقی علمِ کلام سے، جو کُل مشمولِ علم سے
قطعِ نظر کرلیتا ہو اور صرف قوّتِ حکم کے صوری التباسات
کو ظاہر کرتا ہو، سروکار نہیں ہو بلکہ قبل تجربی علمِ کلام سے جس
میں اُن معلومات اور نتیج تصورات پر غور کیا جاتا ہو جو بدیہی
طور پر قوتِ حکم سے ماخوذ ہوں، جن کا معروض تجربے میں
نہ دیا جا سکتا ہو لہذا وہ فہمِ محض کے دائرے سے بالکل باہر
ہوں۔ ہم نے اُس علاقے سے، جو ہمارے علم کا قبل تجربی

استعمال نتائج اور تصدیقات دونوں میں اُس کے منطقی استعمال سے رکھتا ہو، یہ معلوم کیا ہو کہ علمِ کلام کے نتائج صرف تین قسم کے ہوں گے اور انتاج کے تین طریقوں پر مبنی ہونگے جن کے ذریعے سے قوتِ حکم اصُولوں کے ماتحت معلومات حاصل کرتی ہو اور سب کہیں اِن کا کام یہ ہوگا کہ اس مشروط ترکیب سے جس کی قوّتِ فہم پابند ہو اِس غیر مشروط تک پہنچیں جو فہم کی حد سے باہر ہو۔

ہمارے ادراکات کے مندرجہ ذیل عام علاقے ہو سکتے ہیں:۔

(ا) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو۔ (ب) وہ علاقہ جو معروضات سے ہو خواہ بحیثیت مظاہر کے یا بحیثیت عام معروضات خیال کے۔ اِس مزید تقسیم کو پیشِ نظر رکھ کر ہمارے ادراکات کے علاقے جن کے متعلق ہم کوئی تصوّر یا عین قائم کرسکتے ہیں تین طرح کے ہوتے ہیں (۱) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو۔ (۲) وہ علاقہ جو مظہر میں موادِ معروض سے ہو (۳) وہ عام علاقہ جو کُل اشیا سے ہو۔

عام خالص تصوّرات کو تو ادراکات کی ترکیبی وحدت سے تعلّق ہو لیکن حکمِ محض کے تصوّرات (قبل تجربی اعیان) کُل شرائط کی غیر مشروط ترکیبی وحدت سے تعلّق رکھتے ہیں پس کُل تجربی اعیان کی تین قسمیں کی جاسکتی ہیں جن میں سے پہلی خیال کرنے والے موضوع کی مطلق (غیر مشروط) وحدت ہو

دوسری مظاہر کے سلسلۂ شرائط کی وحدتِ مطلق، تیسری کُل معروضاتِ خیال کی شرط کی وحدتِ مطلق۔

خیال کرنے والا موضوع نفسیات کا موضوع ہے۔ کُل مظاہر کا مجموعہ (عالمِ طبیعی) کونیات کا موضوع ہے اور وہ چیز جو کُل معروضاتِ خیال کے امکان کی شرطِ اولیٰ ہے (وجود الوجود) الٰہیات کا موضوع ہے۔ پس حکمِ محض سے ہمیں تین اعیان حاصل ہوتے ہیں۔ ایک قبل تجربی نفسیات کا عین، دوسرا قبل تجربی کونیات کا اور تیسرا قبل تجربی الٰہیات کا۔ ان میں سے کسی علم کا خاکہ قوتِ فہم سے تجویز نہیں کیا جا سکتا گو وہ قوتِ حکم کے سب سے برتر منطقی استعمال یعنی اُن نتائج سے وابستہ ہو جن کے ذریعے سے ہم ایک معروض (مظہر) سے ترکیبِ تجربی کے بعید ترین ارکان تک پہنچنا چاہتے ہیں، بلکہ خالص قوتِ حکم کا مشغلہ ہے۔

قبل تجربی اعیان کے ان تین عنوانات کے تحت میں قوتِ حکم کے کون کون سے خاص تصورات آتے ہیں اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئندہ دفتر میں کیا جائے گا۔ یہ مقولات کے نقشِ قدم پر چلتے ہیں۔ اس لیے کہ حکمِ محض کبھی براہِ راست معروضات پر عاید نہیں ہوتا بلکہ اُن کے فہمی تصورات پر۔ اسی طرح سے آئندہ تفصیلی بحث میں یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قوتِ حکم اسی وظیفے کے ترکیبی استعمال کے وسیلے سے جس سے وہ قطعی نتائج حکم میں کام لیتی ہے، خیال کرنے

والے موضوع کی وحدتِ مطلق کے تصورِ مطلق تک پہنچتی ہو۔ اسی منطقی عمل سے جو مشروط نتائج کے استنباط میں کیا جاتا ہو دی ہوئی شرائط کے سلسلے میں غیر مشروطِ مطلق کا عین مستنبط ہوتا ہو۔ ایسی صورتِ محض سے جو تفریقی نتائج رکھتے ہیں وجود الوجود کا اعلیٰ تصور محکم حاصل ہوتا ہو۔ بادی النظر میں یہ الٹی بات معلوم ہوتی ہو۔

اصل میں ان قبل تجربی اعیان کا کوئی معروضی استخراج جیسا کہ مقولات کے بارے میں کیا گیا تھا ممکن نہیں ہو۔ وہ کسی معروض پر جو ان کے مطابق دیا جا سکے، عاید ہی نہیں ہوتے اس لیے کہ وہ صرف اعیان ہیں۔ البتہ ان کا موضوعی استخراج خود ہماری قوتِ عقل کی فطرت سے ہو سکتا تھا اور وہ ہم نے بیان کر دیا۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آ جاتی ہو کہ حکم محض کے پیشِ نظر صرف شرائط کی سمت (خواہ وہ عرضیت کی شرائط ہوں یا علیت کی یا تعامل کی) ترکیب کی تکمیل ہو۔ مشروط کی سمت جو سلسلہ آگے چلتا ہو اس کی تکمیل سے اُسے کوئی غرض نہیں اس لیے کہ اُسے صرف اوّل الذکر کی ضرورت ہو تاکہ وہ ایک مکمل سلسلۂ شرائط کو مان کر اُسے بدیہی طور پر قوتِ فہم کو دے سکے۔ جب ایک مکمل (اور غیر مشروط) دی ہوئی شرط موجود ہو تو اس سلسلہ کو آگے بڑھانے کے لیے کوئی تصورِ حکم درکار نہیں، کیونکہ فہم خود ہی

شرط سے مشروط کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس طرح قبل تجربی اعیان کا کام صرف یہ ہے کہ وہ سلسلۂ شرائط کو اوپر کی طرف غیر مشروط تک یعنی اصول تک لے جائیں۔ نیچے کی طرف یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کے لیے ایک طویل منطقی استعمال کی تو ضرورت ہوتی ہے جو ہماری قوتِ حکم قوتِ فہم کے قوانین کا کرتی ہے لیکن کسی قبل تجربی استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر ہم اس ترکیب (ترکیبِ نزولی کی تکمیل کا کوئی عین قائم کریں مثلاً عالمِ طبیعی کے آیندہ تغیرات کے مکمل سلسلے کا تو یہ محض ایک خیالی چیز ہے جو ہم نے یوں ہی گھڑ لی ہے، قوتِ حکم کا لازمی تقاضا نہیں ہے۔ اس لیے کہ مشروط کے امکان کے لیے اس کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل فرض کرنا ضروری ہے لیکن سلسلۂ نتائج کی تکمیل کا تصور ضروری نہیں۔ پس ایسا تصور کوئی قبل تجربی عین نہیں جس سے کہ ہمیں یہاں سروکار ہے۔

آخر میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود ان قبل تجربی اعیان میں ایک ربطِ وحدت پایا جاتا ہے اور قوتِ حکم اُن کے ذریعے سے اپنے کُل معلومات کا ایک نظام مرتب کرتی ہے خود اپنے نفس (روح) کے علم سے عالمِ طبیعی کے علم اور اس سے ہستیِ مطلق کے علم کی طرف بڑھنا ایک ایسا قدرتی سلسلہ ہے کہ وہ منطقی سلسلے سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جس میں قوتِ حکم مقدمات سے نتائج تک پہنچتی ہے۔

لہ مابعد الطبیعات کا موضوعِ تحقیق اصل میں تین اعیان ہیں:- وجودِ الٰہی،

بقیہ بر صفحہ آیندہ

آیا واقعی ان دونوں میں اس قسم کا کوئی تعلق جیسا کہ منطقی اور قبل تجربی عمل میں ہوتا ہے، مخفی طور پر موجود ہے؟ یہ سوال بھی ان سوالات میں سے ہے جن کا جواب اس بحث کے خاتمے پر ملے گا۔ فی الحال ہمارا مقصد پورا ہو گیا اس لیے کہ ہم نے قوتِ حکم کے قبل تجربی تصورات کو جو عموماً فلسفیوں کے نظریات میں دوسرے تصورات کے ساتھ مل جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں اور قوتِ فہم کے تصورات میں بھی تمیز نہیں کی جاتی متعین اور ممیز کر دیا ہے، اُن کی اصل اور اسی کے ساتھ ان کی تعداد جس میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا، بتا دی ہے اور ان میں ایک باقاعدہ ربط ثابت کر دیا ہے۔ اس طرح قوتِ حکم کے مخصوص دائرے کا تعین اور حد بندی ہو گئی۔

بقیہ صفحہ ماسبق

اختیار اور بقائے روح۔ دوسرے تصور کو پہلے کے ساتھ ربط دینے سے تیسرا تصور ایک لازمی نتیجے کے طور پر حاصل ہونا چاہیے۔ اس علم کے اور سب مباحث صرف ایک ذریعہ ہیں ان اعیان کے ثابت کرنے کا۔ ان کی ضرورت علم طبعیات کے لیے نہیں ہے بلکہ عالمِ طبیعی کے دائرے سے آگے بڑھنے کے لیے۔ اگر ہمیں ان کا علم حاصل ہو جائے تو الٰہیات، اخلاقیات اور ان دونوں کا مجموعہ یعنی مذہب صرف نظری قوتِ حکم کا پابند ہو جائے گا۔ جب ان اعیان کا ایک نظام مرتب کرنا ہو تو مذکورۂ بالا ترتیب بحیثیت ترکیبی ترتیب کے سب سے مناسب ہو گی لیکن اس بحث میں جو اس سے پہلے کرنی ضروری ہے تحلیلی ترتیب ہمارے

بقیہ بر صفحہ آئندہ

قبل تجربی علم کلام کی

دوسری کتاب

حکم محض کے متکلّمانہ نتائج

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک قبل تجربی عین کا معروض وہ چیز ہے جس کا ہم کوئی تصوّر نہیں رکھتے اگرچہ یہ عین قوتِ حکم میں اس کے اصلی قوانین کے مطابق وجود میں آیا ہے اس لیے کہ اصل میں اِس معروض کا بھی جو قوتِ حکم کے مطالبات کو پورا کرتا ہے کوئی تصوّر فہم، یعنی ایسا تصوّر جو امکانی تجربے میں قابلِ مشاہدہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ تاہم اس مطلب کو اِس طرح ادا کرنا بہتر ہے اور اس میں غلط فہمی کا خطرہ کم ہے کہ ہم ایک عین کے معروض کا کوئی علم نہیں بلکہ صرف ایک اشکالی تصوّر رکھتے ہیں۔

قوتِ حکم کے خالص تصوّرات کا کم سے کم قبل تجربی (موضوعی) اثبات اس پر موقوف ہے کہ ہم اِن اعیان کو قوتِ حکم

بقیہ حاشیہ ماسبق

مقصد کے لیے زیادہ مفید ہوگی اور ہم اُس چیز سے جو ہمیں تجربے سے بلاواسطہ حاصل ہوتی ہے یعنی نفسیات سے کونیات کی طرف اور کونیات سے الٰہیات کی طرف قدم بڑھائیں گے تاکہ ہمارا عظیم الشان نقشہ مکمل ہو جائے۔

کے ایک وجوبی نتیجے کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں۔ پس قوتِ حکم کے بعض ایسے نتائج پائے جائیں گے جو تجربی مقدمات پر مبنی نہیں ہوتے اور جن کے ذریعے سے ہم ایک شے معلوم سے ایک ایسی غلط چیز مستنبط کرتے ہیں جس کا ہم کوئی تصوّر نہیں رکھتے پھر بھی ایک ناگزیر التباس کی بنا پر اس کی طرف معروضی اثبات منسوب کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے نتائج کو ان کے ماحصل کے لحاظ سے نتائجِ حکم کے بجائے قوتِ حکم کی بلند پروازی کے نتائج کہنا چاہیے۔ مگر ان کی اصل کو دیکھتے ہوئے ہم انھیں نتائجِ حکم ہی کہیں گے۔ اس لیے کہ یہ محض دل سے گھڑے ہوئے یا اتفاقی نہیں ہیں بلکہ فطرتاً قوتِ حکم سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ التباسات انسانوں کے پیدا کیے ہوئے نہیں بلکہ خود حکم محض کے پیدا کیے ہوئے ہوتے ہیں اور دنیا کا سب سے دانشمند آدمی بھی ان سے نہیں بچ سکتا۔ شاید وہ انتہائی کوشش کے بعد اس التباس سے دھوکا نہ کھائے لیکن اسے رفع ہرگز نہیں کر سکتا۔

لیکن ان متکلمانہ نتائجِ حکم کی بھی ان اعیان کی طرح جن پر وہ مشتمل ہیں، تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کے نتائج حکم میں ہم موضوع کے قبل تجربی تصور سے، جس میں کوئی موادِ مشاہدہ شامل نہیں، اس موضوع کی وحدتِ مطلق کو مستنبط کرتے ہیں جس کا کوئی ایسا تصور ہمارے پاس نہیں۔ اس متکلمانہ نتیجے کو ہم قبل تجربی مغالطہ کہیں گے۔ دوسری قسم کے نتائج ایک

دیے ہوئے مظہر کے سلسلہ شرائط میں تکمیل مطلق کے قبل تجربی تصوّر پر مبنی ہیں۔ ہم اِس بات سے کہ ایک رُخ سے اِس سلسلے کی غیر مشروط ترکیبی وحدت کا ایک متناقض تصوّر ہمیشہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے، اِس وحدت کا صحیح ہونا مستنبط کرتے ہیں حالانکہ اِس کا تصوّر نہیں کر سکتے۔ اِن نتائج میں قوّتِ حکم کی جو کیفیت ہوتی ہے اُسے ہم حکمِ محض کا تناقض کہیں گے۔ تیسری قِسم کے نتائج میں ہم اِن شرائط کے مجموعے سے، جن کے تحت میں معروضات جو ہمیں دیے جا سکتے ہیں، خیال کیے جاتے ہیں کُل اشیا کی مجموعی شرائط کی ترکیبی وحدتِ مطلق کو مستنبط کرتے ہیں یعنی اُن چیزوں سے جن کا ہم ان کے محض قبل تجربی تصوّر کے مطابق کوئی علم نہیں رکھتے ایک واجب الوجود کو مستنبط کرتے ہیں جس کا فوقِ تجربی تصوّر ہمارے علم سے اور بھی زیادہ بعید ہے اور جس کا غیر مشروط وجوب ہمارے فہم سے باہر ہے۔ قوتِ حکم کے اِس متکلّمانہ تصوّر کو ہم حکم محض کا نصب العین کہیں گے۔

قبل تجربی علم کلام کی دوسری کتاب کا

پہلا باب

حکمِ محض کے مغالطے

منطقی مغالطے کے معنی ہیں نتیجۂ حکم کا صورت کے لحاظ سے

غلط ہونا خواہ اُس کا مشمول کچھ بھی ہو۔ لیکن قبل تجربی مغالطہ وُہ ہو جس میں نتیجے کی صُوری غلطی کا کوئی قبل تجربی سبب موجود ہو۔ چنانچہ اِس قسم کے مغالطے کی جڑ خود انسانی قوتِ حکم کی فطرت میں پائی جاتی ہو اور ایک ایسے التباس کا باعث ہوتی ہو جو ناگزیر ہو گو ناقابلِ حل نہیں۔

اب ہم ایک ایسے تصوّر کی طرف توجّہ کرتے ہیں جو اُوپر قبل تجربی تصوّرات کی عام فہرست میں نہیں دکھایا گیا ہو۔ اِس کا شمار بھی اُنھیں میں ہونا چاہیے لیکن اِس کے شامل کرنے سے اِس فہرست میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا اور شامل نہ کرنے سے اِس میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ یہ تصوّر یا یوں کہیے کہ یہ تصدیق اِن الفاظ میں ظاہر کی جاتی ہو "میں خیال کرتا ہوں"۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہو کہ یہ کُل تصوّرات کا چنانچہ قبل تجربی تصوّرات کا بھی ایک عام ذریعۂ اظہار ہو لیکن اِس کا کوئی خاص نام نہیں رکھا جا سکتا کیونکہ اِس کا کام صرف یہ ہو کہ کُل خیالات کو ہمارے شعور کی طرف منسوب کرے۔ اگرچہ یہ کُل تجربی عناصر (تاثراتِ حواس) سے پاک ہو پھر بھی ہماری قوتِ ادراک کی فطرت کے مطابق دو معروضات کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتا ہو۔ "میں"، بحیثیت موضوعِ خیال کے داخلی حس کا معروض ہو اور نفس کہلاتا ہو۔ اِس کا وہ پہلو جو خارجی حس کا موضوع ہو جسم کہلاتا ہو چنانچہ لفظ "میں"، بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے نفسیات کا موضوع ہو۔ یہاں نفسیات سے مُراد

معقول علمِ نفس ہو جس کا مقصد نفس کے متعلّق صرف اتنا ہی معلوم کرنا ہو جتنا بغیر تجربے کے (جو نفس کا مزید اور مفروض تعیّن کرتا ہو) اس "میں" کے تصوّر سے جو ہر خیال میں پایا جاتا ہو، مستنبط ہو سکتا ہو۔

حقیقت میں علم نفس ایسا ہی ہونا چاہیے اس لیے کہ اگر میرے خیال کا خفیف سا تجربی جزو میری اندرونی حالت کا کوئی مخصوص ادراک، اس علم کی بنیاد میں داخل ہو جائے تو وہ معقول علمِ نفس نہیں رہے گا بلکہ تجربی علم نفس بن جائے گا۔ پس ہمارے پیشِ نظر ایک ایسا مفروضہ علم ہو جو صرف ایک قضیّے "میں خیال کرتا ہوں" پر مبنی ہو اور جس کی صحّت یا عدم صحت پر ہم قبل تجربی فلسفے کی حد کے اندر غور کر سکتے ہیں۔ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہم اس قضیّے کا، جو ادراک نفس کو ظاہر کرتا ہو، داخلی تجربہ رکھتے ہیں لہذا وہ معقول علمِ نفس جو اس پر مبنی ہو، خالص نہیں ہو بلکہ ایک حد تک تجربے پر مبنی ہو۔ اس لیے کہ یہ داخلی ادراک محض ایک تعقّل "میں خیال کرتا ہوں" تک محدود ہو جو کل قبل تجربی ادراکات مثلاً "میں جوہر کا خیال کرتا ہوں" "میں علّت کا خیال کرتا ہوں" وغیرہ وغیرہ کی بنائے امکان ہو۔ عام داخلی تجربہ اور اس کا امکان عام ادراک اور اس کا تعلّق دوسرے ادراک سے، جب کہ اس کا کوئی خاص امتیاز اور تعیّن تجربی طور پر نہ دیا ہو، تجربی علم نہیں بلکہ عام تجربے کا علم سمجھا جائے گا۔

یہ تو ہر تجربے کے امکان کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے جو یقیناً قبل تجربی ہے۔ البتہ اگر شعورِ نفس کے عام ادراک پہ ایک ذرا سے معروضِ ادراک (مثلاً راحت یا الم) کا اضافہ کر دیا جائے تو معقول علم نفس فوراً تجربی بن جائے گا۔

پس معقول علم نفس کی واحد بنا "میں خیال کرتا ہوں" ہے اور اُسے اپنی ساری حکمت اسی سے اخذ کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خیال جب اپنے معروض (میں) پر عاید کیا جائے تو وہ صرف اُس کے قبل تجربی محمولات پر مشتمل ہوگا اس لیے کہ خفیف سا تجربی محمول بھی اِس علم کی خالص معقولیت اور تجربے سے پاک ہونے میں خلل انداز ہوگا۔

ہمیں یہاں مقولات کی پیروی کرنی ہوگی۔ البتہ چونکہ یہاں ایک شے "میں"، ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے دی ہوئی ہے، اس لیے اگرچہ ہم مقولات کے مندرجہ بالا نقشے کو بدستور قائم رکھیں گے لیکن یہاں مقولہ جوہر سے، جس سے ایک شے حقیقی کا تصور کیا جاتا ہے، شروع کر کے اُلٹے چلیں گے۔

(۱)
نفس جوہر ہے

(۲)	(۳)
کیفیت کے لحاظ سے بسیط ہے	مختلف زمانوں کے لحاظ سے جن میں وہ وجود رکھتا ہے تعداد میں ایک ہے یعنی وحدت (نہ کہ کثرت)

۴
مکان کے اندر امکانی معروضات سے علاقہ رکھتا ہے

انھی عناصر کی ترکیب سے بغیر کسی اور اصول سے کام لیے ہوئے خالص علم نفس کے کل تصوّرات پیدا ہوتے ہیں۔ جوہر محض داخلی حِس کے موضوع کی حیثیت سے لامادّیت کا، جوہر بسیط کی حیثیت سے لازوالیت کا، واحد جوہر معقول کی حیثیت سے شخصیت کا تصوّر پیدا کرتا ہی اور اِن تینوں کے ملانے سے روحانیت کا تصوّر پیدا ہوتا ہی۔ جو علاقہ وہ مکان کے اندر معروضات سے رکھتا ہی اُس سے نفس و جسم کے تعلّق کا تصوّر ہاتھ آتا ہی گویا خیال کرنے والا جوہر مادّے کی وجہ حیات یعنی نفس حیوانی قرار دیا جاتا ہی اور پھر اِس کے ساتھ روحانیت کی قید لگا کر بقائے ابدی کا تصوّر حاصل ہوتا ہی۔

اِسی پر اُس قبل تجربی نفسیات کے چاروں مغالطے مبنی ہیں جسے غلطی سے ہمارے اُس خیال کرنے والی ہستی کا ایک خالص عقلی علم سمجھ لیا گیا ہی۔ اِس کی بُنیاد صرف اِس سادہ اور مشمول سے خالی ادراک "میں" پر رکھی جا سکتی ہی جسے ہم اصل میں تصوّر بھی نہیں بلکہ صِرف ایک شعور کہہ سکتے ہیں جو کُل تصوّرات کے ساتھ ہوتا ہی۔ اس "میں" یا "وہ" (شخص یا شئے) کے ذریعے سے صِرف ایک قبل تجربی موضوع خیال = لا کا ادراک کیا جاتا ہی جو صِرف اپنے محمولات سے پہچانا جاتا ہی اور جس کا ہم علیحدہ کوئی تصوّر ہی نہیں کر سکتے۔ اِسے معلوم کرنے کی کوشش میں ہم ایک منطقی دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں اِس لیے کہ اِس کے متعلق جو تصدیق قائم کرتے ہیں اُس میں خود اُسی

کے ادراک سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہ دِقّت کسی طرح رفع نہیں ہو سکتی کیونکہ "ہیں" کا شعور کوئی متعیّن ادراک نہیں جس سے کوئی معروض متعیّن کیا جا سکے بلکہ اس کی ایک عام صورت ہے جس حد تک ہم اِسے علم کہہ سکتے ہیں کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے کسی شے کا خیال کیا جا سکتا ہے[1]۔

شروع سے یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ جو چیز میرے خیال کی شرط لازم اور میرے موضوع کی خصوصیت ہے وہ ہر خیال کرنے والے موضوع کی طرف منسوب کی جائے۔ اور ہم ایک قضیّے پر، جو بظاہر تجربی معلوم ہوتا ہے، اس یقینی اور کُلّی تصدیق کی بُنیاد رکھیں کہ ہر خیال کرنے والا وہی ماہیت رکھتا ہے جو ہمارا شعورِ ذات ہمیں بتاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں بدیہی طور پر اشیا کی طرف وہ خصوصیّات منسوب کرنی پڑتی ہیں جو اِن اشیا کا خیال کرنے کی لازمی شرائط ہیں۔ ہم ایک خیال کرنے والی ہستی کا کسی خارجی تجربے کے ذریعے سے مطلق تصوّر نہیں کر سکتے بلکہ صرف اپنے شعورِ ذات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں۔ پس اِس قسم کے معروضات کی حقیقت بس

---

[1] پڑھنے والوں کو اِن الفاظ کی قبل تجربی مجرّدیت کی بنا پر ان کا نفسیاتی مفہوم سمجھنے میں دِقت ہوگی اور یہ بھی اِن کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ نفس کی آخری صفت مقولۂ وجود کے تحت میں کیوں رکھی گئی ہے۔ اِن باتوں کی تشریح اور توجیہہ آگے چل کر کی جائے گی۔

اتنی ہی ہو کہ ہم اپنے شعور کو دوسری اشیا کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ صرف اسی کی بنا پر ان کا تصور خیال کرنے والی ہستیوں کی حیثیت سے کیا جاتا ہو لیکن یہاں یہ قضیہ "میں خیال کرتا ہوں" صرف احتمالی طور پر لیا جاتا ہو اس حیثیت سے نہیں کہ وہ کسی وجود کے ادراک پر مشتمل ہو (جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس استدلال میں ہو "میں خیال کرتا ہوں لہٰں میں وجود رکھتا ہوں") بلکہ محض اپنے امکان کے لحاظ سے یہ دیکھنے کے لیے کہ اس سیدھے سادے قضیے سے اس کے موضوع کی (خواہ وہ وجود رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو) کیا کیا خصوصیات اخذ کی جاسکتی ہیں۔

ہمارا حکم محض خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلق جس علم کا دعویٰ کرتا ہو اگر اس کی "میں خیال کرتا ہوں" کے علاوہ کوئی اور بنیاد بھی ہو اور ہم اپنے عملِ خیال کے مشاہدات اور ان سے اخذ کیے ہوئے طبیعی قوانین سے بھی مدد لیں تو تجربی نفسیات وجود میں آئے گی جس سے شاید اندرونی حس کے مظاہر کی توضیح ہو سکے لیکن یہ کام نہیں لیا جا سکتا کہ وہ خصوصیات جو امکانی تجربے میں نہیں آسکتیں (مثلاً بسیط ہونا) بتائی جائیں یا خیال کرنے والی ہستیوں کی ماہیت معیّن کی جائے یعنی یہ عقلی نفسیات نہیں ہوگی۔

چونکہ یہ قضیہ "میں خیال کرتا ہوں" (احتمالی حیثیت سے) قوتِ فہم کی ہر تصدیق کی عام صورت ہو اور کل مقولات کے

ساتھ اُن کے ذریعۂ اظہار کے طور پر شامل ہو۔ اس لیے ظاہر ہو کہ
جو نتائج اس سے نکلتے ہیں اُن میں قوتِ فہم کا استعمال خالص قبل تجربی
یعنی ہر طرح کے تجربی عناصر سے پاک ہوتا ہو اور جو کچھ ہم اوپر
کہہ چکے ہیں اس کے لحاظ سے ہم اس کے متعلق پہلے سے کوئی
مفید مطلب توقعات قائم نہیں کر سکتے۔ پس ہم خالص علمِ نفس
کے کل تصورات میں یکے بعد دیگرے اُس پر تنقیدی نظر ڈالیں گے
مگر اختصار کی خاطر یہ مطالعہ ایک ہی سلسلے میں کریں گے۔

اس طریقِ استنتاج کے متعلق ذیل کا ملاحظہ ہماری توجہ کا مستحق
ہو۔ ہم محض خیال کے ذریعے سے کسی معروض کا علم حاصل نہیں
کر سکتے بلکہ یہ علم صرف اس طریقے سے حاصل ہو سکتا ہو کہ ہم
ایک دیے ہوئے مشاہدے کو وحدتِ شعور کے لحاظ سے جس
پر کل خیالات مشتمل ہیں متعین کریں۔ پس ہمیں اپنی ذات کا علم بھی
اس سے حاصل نہیں ہوتا کہ ہم موضوعِ خیال کی حیثیت سے اپنے
تعین کا شعور رکھتے ہیں بلکہ اُس وقت حاصل ہو سکتا ہو جب
ہمیں اپنے نفس کے مشاہدے کا وظیفہ خیال سے متعین ہونے
کی حیثیت سے شعور ہو۔ لہٰذا شعورِ ذات کے مختلف محمولات
جو ہمارے خیال میں ہوں بجائے خود معروضات کے تصورات فہم
(مقولات) نہیں ہیں بلکہ محض منطقی وظائف ہیں جن سے خیال کا
کوئی معروض چنانچہ نفس بھی معروض کی حیثیت سے معلوم نہیں
کیا جا سکتا۔ تعین کرنے والے نفس کا شعور نہیں بلکہ صرف
تعین پذیر نفس یعنی مشاہدۂ ذات (جس حد تک کہ اس کا مواد

وحدتِ تعقّل کی عام شرط کے ماتحت مربوط کیا جا سکے) کا شعور معروض کہلائے گا۔

۱۔ میں کُل تصدیقات میں اُس علاقے کا جس پر تصدیق مشتمل ہوتی ہے، تعیّن کرنے والا ہوں۔ یہ بات کہ "میں"، یعنی خیال کرنے والا ہمیشہ خیال کا موضوع ہوگا اور کبھی محمول نہیں ہوگا ایک یقینی قضیہ ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ میں بہ حیثیت معروض کے ایک وجودِ مستقل یعنی جوہر ہوں۔ آخر الذکر تصدیق اوّل الذکر سے بہت آگے بڑھ جاتی ہے اور اس کے لیے دیے ہوئے مواد کی ضرورت ہے جو خیال میں نہیں پایا جاتا اور نہ شاید کبھی پایا جا سکتا ہے۔

۲۔ یہ بات کہ "میں" بہ حیثیت فاعل تعقّل کے منفرد ہے اور متعدد موضوعوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا یعنی بسیط منطقی موضوع ہے ایک تحلیلی قضیہ ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ خیال کرنے والا "میں"، ایک جوہر بسیط ہے کیونکہ یہ تو ایک ترکیبی قضیہ ہے۔ جوہر کا تصوّر ہمیشہ مشاہدات پر عاید ہوتا ہے اور ہمارے مشاہدات ہمیشہ حسّی ہوتے ہیں یعنی قوّتِ فہم اور اس کے خیال کے دائرے سے باہر ہوتے ہیں حالانکہ مذکورۂ بالا قضیے میں "میں" کا تصوّر فہم و خیال کے دائرے میں محدود ہے۔

تعجب کی بات ہوتی اگر یہ وقت طلب مسئلہ کہ مشاہدات میں جوہر کو تمیز کیا جائے اور مزید برآں اسے ایک جوہر بسیط ثابت کیا جائے (مثل مادے کے اجزائے لاتیجزّی کے) محض

ایک معمولی تصوّر کے ذریعے سے حل ہو جاتا۔

۳۔ کُل ادراکات میں، جن کا مجھے شعور ہوتا ہے" میں"، کا یکساں ہونا ایک ایسا قضیّہ ہے جو خود تصوّرات کے اندر پایا جاتا ہے یعنی ایک تحلیلی قضیّہ ہے۔ لیکن موضوع کی یہ یکسانی جس کا مجھے اس کے کُل ادراکات میں شعور ہوتا ہے کوئی مشاہدہ نہیں جو معروض کے طور پر دیا ہوا ہو۔ پس اس سے وہ شخصیت کی یکسانی مراد نہیں لی جا سکتی جس کا مفہوم یہ ہے کہ میرا نفس بہ حیثیت جوہر یا خیال کرنے والی ہستی کے تغیّر کیفیّات کے اندر اوّل سے آخر تک یکساں موجود ہے۔ اس کے ثابت کرنے کے لیے صرف "میں خیال کرتا ہوں" کی تحلیل سے کام نہیں چل سکتا۔ بلکہ مختلف ترکیبی قضایا کی ضرورت ہے جو دیے ہوئے مشاہدے پر مبنی ہوں۔

۴۔ میں اپنے وجود کو بہ حیثیت خیال کرنے والی ہستی کے دوسری اشیا سے جو میرے نفس سے خارج ہیں (جن میں میرا جسم بھی داخل ہے) ممیّز کرتا ہوں۔ یہ بھی ایک تحلیلی قضیّہ ہے اس لیے کہ دوسری اشیا کا خیال ہی میں اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ میرے نفس سے ممیّز ہیں لیکن اس سے مجھے اس بات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا کہ میرا یہ شعور ذات بغیر خارجی اشیا کے، جن کے ذریعے سے مجھے ادراکات دیے جاتے ہیں، ممکن ہے اور میں صرف ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے (بغیر انسان ہونے کے) وجود رکھ سکتا ہوں۔

پس عام عملی خیال میں اپنا جو شعور ہوتا ہے اس کی تحلیل سے ہم اپنے نفس کا بہ حیثیت معروض کے کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ عام خیال کی منطقی توضیح کو لوگوں نے غلطی سے معروض کا مابعدالطبیعی تعین سمجھ لیا ہے۔

یہ ہماری تنقید کے خلاف سب سے بڑی دلیل ہوتی اگر بدیہی طور پر ثابت کیا جا سکتا کہ ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے اور اس حیثیت سے (اسی استدلال کے مطابق) لازماً ایک شخصیت سے وابستہ ہے اور مادے سے علیحدہ اپنے وجود کا شعور رکھتی ہے کیونکہ اس طرح ہم عام محسوسات کے دائرے سے گزر کر معقولات کے میدان میں داخل ہو جاتے اور کوئی ہمارے اس حق سے انکار نہ کر سکتا کہ جہاں تک چاہیں بڑھتے چلے جائیں جو عمارت چاہیں بنا کر کھڑی کر دیں۔ یہ قضیہ کہ "ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے" ایک بدیہی ترکیبی قضیہ ہے اس لیے کہ ایک تو وہ اپنے بنیادی تصور سے آگے بڑھ کر عام خیال پر طریق وجود کا اضافہ کرتا ہے اور دوسرے اس تصور میں ایک محمول (یعنی بسیط ہونا) جوڑ دیتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ بدیہی ترکیبی قضایا نہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کے لیے بحیثیت اس کے شرائط امکان کے استناد رکھتے ہیں بلکہ اشیائے حقیقی پر عاید ہو سکتے ہیں۔ یہ نتیجہ صحیح ہوتا تو ہماری ساری تنقید کا خاتمہ کر دیتا اور فلسفے کو پھر اسی پرانے ڈھرے پر چلاتا لیکن اگر اس مسئلے کو

ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ خطرہ کچھ ایسا اہم نہیں ہے۔

معقول علمِ نفس کے عمل میں ایک مغالطہ ہے جو حسبِ ذیل نتیجہ حکم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

وہ چیز جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جا سکتی ہے صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے۔ یعنی جوہر ہے۔

ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جا سکتی ہے۔

پس وہ صرف موضوع کی حیثیت رکھتی ہے یعنی جوہر ہے۔

کبریٰ میں ایک ایسی ہستی کا ذکر ہے جو عمومیّت کے ساتھ ہر حیثیت سے، چنانچہ معروضِ مشاہدہ کی حیثیت سے بھی خیال کی جا سکتی ہے مگر صغریٰ میں اس کا ذکر صرف موضوع کی حیثیت سے ہے یہاں وہ خیال اور وحدتِ شعور سے تعلق رکھتی ہے مگر مشاہدے سے، جس میں وہ معروضِ خیال کے طور پر دی جا سکے، کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ پس ظاہر ہے کہ نتیجہ مغالطے پر مبنی ہے[1]۔

---

[1] لفظ خیال دونوں مقدمات میں بالکل مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے کبریٰ میں وہ ایک عام معروض پر (جس طرح کہ وہ مشاہدے میں دیا ہوا ہو) عاید ہوتا ہے مگر صغریٰ میں اس کا تعلق صرف شعورِ ذات سے ہے جس میں کسی معروض کا خیال نہیں کیا جاتا بلکہ صرف (صورتِ خیال کی حیثیت سے) اُس علاقے کا جو موضوع اپنے آپ سے رکھتا ہے۔ اوّل الذکر میں اشیا کا ذکر ہے جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جا سکتی ہیں مگر آخر الذکر میں اشیا کا نہیں بلکہ (کُل معروضات سے قطعِ نظر کر کے) صرف

بقیہ برصفحہ آیندہ

اِس مشہور دلیل کا مغالطے پر مبنی ہونا بہت اچھی طرح واضح ہو جائے گا اگر آپ نظامِ قضایا کے متعلق عام ملاحظہ اور وہ باب جس میں معقولات کا ذکر ہے غور سے پڑھ لیں۔ وہاں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایک ایسی شے کا تصوّر جو ہمیشہ موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے اور کبھی محض محمول نہیں ہوتی کوئی معروضی استناد نہیں رکھتا۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس تصوّر کا کوئی معروض بھی ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس طریق وجود کا امکان ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ پس اس تصوّر سے مطلق کوئی علم حاصل نہیں ہوتا اگر وہ جوہر کے نام سے اپنا ایک معروض جو دیا جا سکتا ہے ثابت کرنا چاہتا ہے یعنی اگر وہ علم بننا چاہتا ہے تو اُس کی بنیاد ایک مستقل مشاہدے پر ہونا چاہیے اس لیے کہ وہ ہر تصوّر کے معروضی اثبات کی ناگزیر شرط ہے یعنی صرف اس کے ذریعے سے معروض دیا جا سکتا ہے مگر داخلی مشاہدے میں کوئی وجود مستقل نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ "میں" یعنی نفس صرف میرے خیال کا شعور ہے۔ پس جب تک ہم خیال کے

بقیہ صفحہ ماسبق

خیال کا ذکر ہے جس میں نفس ہمیشہ موضوع شعور کا کام دیتا ہے۔ پس نتیجہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میرا نفس صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے بلکہ فقط یہ کہ میں اپنے وجود کا خیال کرنے میں اپنے نفس کے تصوّر کو صرف موضوع تصدیق کی حیثیت سے استعمال کر سکتا ہوں۔ یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے جس سے مجھے طریقِ وجود کا مطلق کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔

دائرے میں رہیں، ہم اس شرط کو پورا نہیں کر سکتے۔ جو جوہر
یعنی ایک وجودِ مستقل رکھنے والے موضوع کے تصوّر کو، اپنے
نفس پر بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے، عاید کرنے
کے لیے ناگزیر ہے اور جب جوہر کے معروضی اثبات کا تصوّر
ساقط ہو گیا تو اس کے بسیط ہونے کا تصوّر بھی، جو اس
کے ساتھ وابستہ ہے، ساقط ہو جاتا ہے اور صرف خیال کی
ایک منطقی، کیفی وحدتِ شعور باقی رہ جاتی ہے جس کے موضوع
کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ بسیط ہے یا مرکب۔

مینڈلزون کی دلیل بقائے روح کی تردید

اس دقیق النظر فلسفی نے دیکھا کہ مروّجہ دلیل، جس کے
ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ روح (اگر اس کا ایک
بسیط ہستی ہونا تسلیم کر لیا جائے) انتشارِ اجزا کے ذریعے سے
فنا نہیں ہو سکتی، اس کی وجوبی بقا کی حمایت کے لیے کافی نہیں
اس لیے کہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وہ بالکل معدوم ہو
جاتی ہے چنانچہ اس نے اپنی کتاب "فیڈون" میں روح کو اس
فنا یا تقدیم سے بری ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل پیش کی کہ
ایک بسیط ہستی کبھی فنا نہیں ہو سکتی۔ اس میں کسی تخفیف یعنی
بتدریج معدوم ہونے کی گنجائش نہیں (اس لیے کہ وہ کوئی
اجزا نہیں رکھتی۔ پس وہ کثرت سے بری ہے) اگر وہ ایک لمحے

میں موجود ہو اور دوسرے لمحے میں معدوم ہو جاتی ہو تو ان
دونوں کے درمیان کوئی وقت نہیں پایا جائے گا اور یہ ناممکن
ہے۔ لیکن اس نے اس بات کو نظر انداز کر دیا کہ گو ہم روح
کو بسیط تسلیم کر لیتے ہیں اس لیے کہ وہ علیحدہ علیحدہ اجزا یعنی
کسی مقدار ممتدہ پر مشتمل نہیں ہے پھر بھی اس سے انکار نہیں
کیا جا سکتا کہ وہ مثل اور موجودات کے ایک مقدار شدید یعنی
اپنی قوتوں اور مطلق وجود کے لحاظ سے ایک درجہ اثبات رکھتی ہے
جس میں ایک بے انتہا تدریجی تخفیف ممکن ہے۔ پس یہ مفروضہ
جوہر (جس کا وجود مستقل ہونا ہنوز ثابت نہیں) انتشار کے
ذریعے سے نہ سہی مگر تدریجی تخفیف کے ذریعے سے ضرور
معدوم ہو سکتا ہے اس لیے کہ خود شعور ہمیشہ ایک درجہ رکھتا ہے
جس میں برابر تخفیف ہو سکتی ہے[1] اور یہ بات شعور ذات کی قوت

---

[1] منطقیوں کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ وضاحت محض شعور ادراک کا نام ہے۔
اس لیے کہ شعور کا ایک درجہ تو بہت سے مبہم ادراکات میں بھی پایا جاتا ہے
اگرچہ وہ انہیں یاد دلانے کے لیے کافی نہیں ہے۔ بغیر شعور کے تو ہم مبہم
ادراکات میں آپس میں کوئی فرق ہی نہ کر سکتے حالانکہ ہم اکثر علامات تصورات
میں (مثلاً صحیح اور پسندیدہ کے تصور میں یا ان سُروں میں جن کو ملا کر ایک
ماہر موسیقی کوئی نغمہ ترتیب دیتا ہے) فرق کرتے ہیں۔ اصل میں ایک
ادراک واضح اس وقت کہا جائے گا جب کہ شعور میں اس ادراک کو
دوسرے ادراکات سے تمیز کرنے کا شعور بھی شامل ہو۔ اگر تمیز کا شعور

بقیہ بر صفحہ آئندہ

اور دوسری تمام قوتوں پر بھی صادق آتی ہے۔ پس بقائے روح اگر روح کو محض داخلی حس کا معروض مانا جائے، ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہو سکتی ہے۔ البتہ زندگی میں جہاں خیال کرنے والی ہستی (بہ حیثیت انسان کے) خارجی حس کا معروض بھی ہوتی ہے اس کا وجود مستقل ایک صریح حقیقت ہے لیکن عقلی فلسفی کے لیے یہ کافی نہیں ہے۔ وہ تو اس کی بقائے مطلق زندگی کے ماورا بھی محض تصوّرات سے ثابت کرنا چاہتا ہے۔[1]

بقیہ صفحہ ماسبق
ہو لیکن اس فرق کا شعور نہ ہو جس کی وجہ سے تمیز کی جاتی ہے۔ تب بھی یہ ادراک مبہم کہلائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور کے بے شمار مدارج تخفیف ہیں جن سے گزر کر وہ رفتہ رفتہ معدوم ہو سکتا ہے۔

[1] وہ لوگ جو ایک نئی چیز کا امکان ثابت کرنے کے لیے اسے کافی سمجھتے ہیں کہ ان کے معروضات میں کوئی تناقض نہیں دکھایا جا سکتا (ان میں وہ سب حضرات شامل ہیں جو اس امکانِ خیال کو جس کی مثال صرف انسانی زندگی کے تجربی مشاہدے میں پائی جاتی ہے حدودِ مشاہدہ کے باہر بھی فرض کر لیتے ہیں) اس وقت بہت گھبرائیں گے جب ان کے سامنے اسی قسم کے اور امکانات پیش کیے جائیں مثلاً ایک جوہر کی تقسیم کئی جوہروں میں یا کئی جوہروں کی ترکیب ایک جوہر میں۔ اس لیے کہ تقسیم پذیری کے لیے ایک مرکب کا ہونا تو ضروری ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب کئی جوہروں سے مل کر بنا ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک ہی جوہر (کی مختلف قوتوں) کے مدارج کا مرکب ہو۔ چنانچہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ روح کی کل قوتیں نصف

بقیہ بر صفحہ آئندہ

اب اگر ہم مذکورہ بالا قضایا کو ترکیبی طور پر دیکھیں، جس طرح کہ وہ کُل خیال کرنے والی ہستیوں کے لیے مستند ہونے کی حیثیت سے ایک عقلی علم نفس میں دیکھے جاتے ہیں اور مقولہ نسبت کے اس قضیے سے شروع کر کے، کہ کُل خیال کرنے والی ہستیاں بجائے خود جوہر ہیں، آگے چلیں یہاں تک کہ پورا دائرہ مکمل ہو جائے تو آخر میں ہم اس نقطے پر پہنچیں گے کہ وہ اپنے وجود کا

بقیہ صفحہ ماسبق

رہ گئیں اور پھر بھی جوہر باقی ہو۔ اسی طرح ہم اُس نصف کو، جو غائب ہو گیا ہو بغیر کسی تناقض کے روح کے باہر موجود تصوّر کر سکتے ہیں اور چونکہ یہاں روح کا اثبات، جو ایک درجہ رکھتا ہو یعنی اُس کی کل ہستی دو حصّوں میں تقسیم ہو گئی ہو۔ اس لیے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے اندر سے ایک جداگانہ جوہر پیدا ہو گیا ہو۔ وہ کثرت جو تقسیم سے ظاہر ہوتی ہو اس میں پہلے سے موجود تھی لیکن یہ جوہروں کی کثرت تعداد نہ تھی بلکہ مقدار اثبات کی کثرت اور جوہر کی وحدت صرف اس کی ایک شانِ وجود تھی جو اِس تقسیم کے ذریعے کثرت میں تبدیل ہو گئی۔ اسی طرح یہ ممکن ہو کہ دو جوہر بسیط مل کر ایک ہو جائیں اور ان میں سے کوئی چیز تلف نہ ہو سوا کثرتِ وجود کے، اس طرح کہ ان میں سے ایک میں باقی سب کی مقدار اثبات جمع ہو جائے اور شاید وہ بسیط جوہر جو ہمارے سامنے مادے کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (کسی مکانکی یا کیمیاوی عمل سے نہیں بلکہ ایک نامعلوم طریقے سے) اس طرح کی تقسیم قوت کے ذریعے سے ایک روح سے کئی روحیں مقادیر شدیدہ

بقیہ بر صفحہ آئندہ

نہ صرف شعور رکھتی ہیں بلکہ (بقا کے لحاظ سے جو جوہر کی لازمی صفت ہے) آسے اپنے آپ ہی متعین کرتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عینیت کم سے کم احتمالی عینیت اس عقلی نظام کا ناگزیر نتیجہ ہے اور اگر خارجی اشیا کا وجود خود ہمارے وجود کو زمانے میں متعین کرنے کے لیے ضروری نہیں تو اس کا ماننا بالکل فضول ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں دی جا سکتی۔

لیکن اگر اس کے بجائے ہم تحلیلی طریقے سے کام لیں اور "میں خیال کرتا ہوں" کو ایک ایسا قضیہ قرار دے کر جس میں وجود بھی شامل ہے اس کی تحلیل کریں تاکہ اس کا مشمول یعنی یہ بات کہ یہ "میں" کس طرح مکان یا زمانے میں اپنے وجود کو متعین

بقیہ صفحہ ماسبق

کی حیثیت سے پیدا کرتے ہوں اور پھر نئے مواد سے مل کر اپنی کمی پوری کر لیتے ہوں۔ میں اس قسم کی من گھڑت کی مطلق قدر یا حقیقت نہیں سمجھتا اور علم تحلیل کے مذکورہ بالا اصولوں میں یہ بات بخوبی ثابت کر دی گئی ہے کہ مقولات (مثلاً مقولہ جوہر) کا استعمال صرف تجربے ہی میں کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جب عقلی فلسفی یہ جسارت کرتا ہے کہ صرف قوتِ خیال سے بغیر کسی مستقل مشاہدے کے ایک وجودِ مستقل بنا لیتا ہے محض اس بنا پر کہ خیال کی وحدتِ تعقل کی توجیہہ کسی مرکب سے نہیں کر سکتا درآنحالیکہ اسے یہ اعتراف کر لینا چاہیے تھا کہ وہ ایک خیال کرنے والی ہستی کا امکان ثابت نہیں کر سکتا تو مادی فلسفی کو بھی اس جسارت کا حق ہونا چاہیے کہ گو وہ اپنے مفروضہ امکانات

بقیہ بر صفحہ آئندہ

کرتا ہو، معلوم ہو جائے تو معقول علم نفس کے ان قضایا کا آغاز محض ایک خیال کرنے والی ہستی کے تصور سے نہیں بلکہ ایک وجود واقعی سے ہوگا اور اس کے تصور سے تجربی اجزا کو الگ کرنے والی ہستی کی صفات اخذ کی جائیں گی جیسا کہ ذیل کے بعد خیالی نقشے میں دکھایا گیا ہے۔

(۱)

میں خیال کرتا ہوں

(۳)	(۲)
بہ حیثیت ایک موضوع بسیط کے	بہ حیثیت موضوع کے

(۴)

بحیثیت ایک ایسے موضوع کے جو میرے خیال کی کل کیفیات میں یکساں وجود رکھتا ہے۔

چونکہ یہاں دوسرے قضیے میں اس کا تعین نہیں کیا گیا ہے کہ "میں" صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا اور تصور کیا جا سکتا ہوں یا محمول کی حیثیت سے بھی۔ پس موضوع کا تصور یہاں منطقی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے جوہر مراد لیا جائے یا نہیں لیکن تیسرے قضیے میں مطلق وحدت تخیل یعنی نفس بسیط اس ادراک کی حیثیت سے جس کی طرف خیال کا تعلق

بقیہ صفحہ ماسبق

کو تجربے سے ثابت نہ کر سکے پھر بھی اپنے بنیادی قضیے کی صوری وحدت کو قائم رکھتے ہوئے اس کا برعکس استعمال کرے۔

جوڑ منسوب کیا جاتا ہے بجائے خود اہمیت رکھتا ہے، اگرچہ ہم نے ہنوز اس کی ماہیت کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔ یہ تعقل ایک اثبات ہے اور خود اس کا امکان اس کے بسیط ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن مکان میں کوئی ایسا اثبات نہیں پایا جاتا جو بسیط ہو کیونکہ نقطے (جن کے سوا مکان میں کوئی بسیط چیز نہیں ہوتی) محض حدود ہیں نہ کہ خود مکان کے حصّے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محض ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے میری ماہیت کی توجیہہ مادّیت سے نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ میرا وجود پہلے قضیّے میں دیا ہوا سمجھا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا (جس سے اس قضیّے میں وجوبیت پیدا ہو جاتی) کہ ہر خیال کرنے والی ہستی وجود رکھتی ہے بلکہ صرف میں خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں۔ پس یہ قضیّہ تجربی ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے کہ میرا وجود صرف میرے ادراکات سے زمانے کے اندر قابلِ تعیّن ہے لیکن چونکہ اس کے لیے ایک وجودِ مستقل کی ضرورت ہے اور وہ جہاں تک کہ میں اپنے آپ پر غور کرتا ہوں داخلی مشاہدے میں دیا ہوا نہیں ہے۔ پس اس کا تعیّن کہ آیا میں جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں یا عرض کی حیثیت سے، خالی اس شعورِ ذات کی بنا پر ممکن نہیں ہے۔ پس جس طرح مادّیت میرے وجود کی توجیہہ کے لیے ناکافی ہے اسی طرح لامادّیت بھی ناکافی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم روح کی ماہیت کا بحیثیت ایک وجودِ مجرّد کے کسی طریقے سے بھی علم حاصل نہیں کر سکتے۔

ظاہر ہو کہ یہ کیوں کر ہو سکتا ہو کہ ہم اُس وحدتِ شعور
کے ذریعے سے جس کا علم ہی ہمیں اُس بنا پر ہوتا ہو کہ وہ
تجربے کے امکان کے لیے ناگزیر ہو، تجربے کے دائرے سے
(یعنی اُس وجود سے جو ہم زندگی میں رکھتے ہیں) آگے بڑھ جائیں
اور اِس تجربی لیکن طریق مشاہدہ کے لحاظ سے غیر معیّن قضیے
"میں خیال کرتا ہوں" کے ذریعے سے اپنے علم کو اتنی وسعت
دیں کہ کُل خیال کرنے والی ہستیوں پر عاید ہو جائے۔ پس اصل
میں یہ معقول علمِ نفس کے نظریے کی حیثیت نہیں رکھتا جس
سے ہم اپنی ذات کے علم میں اضافہ کر سکیں بلکہ صرف ایک
ضابطے کی جس کے ذریعے سے نظری قوتِ حکم کے لیے ایسی
حدود مقرّر کی جاتی ہیں جن سے وہ تجاوز نہ کرنے پائے اور
ایک طرف بے روح مادّیت سے اور دوسری طرف بے بُنیاد
لامادّیت سے محفوظ رہے، وہ ثابت کرتا ہو کہ قوّتِ حکم اِن
لوگوں کے سوالات کا، جو اِس زندگی سے آگے کا حال معلوم
کرنا چاہتے ہیں کوئی جواب شافی نہیں دے سکتی اور یہ اشارہ ہو
اِس بات کا کہ ہمیں اپنے علمِ ذات کا رُخ لاحاصل نظری
غور و فکر سے عملی مسائل کی طرف موڑنا چاہیے۔ اس میں شک
نہیں کہ یہ مسائل صرف معروضاتِ تجربہ سے بحث کرتے ہیں
لیکن اِن کے اُصول کا ماخذ فوق تجربی ہو اور یہ ہمارے عمل کا
تعیّن اِس طرح کرتے ہیں گویا ہمارا انجام تجربے تک یعنی اِس
زندگی تک محدود نہیں بلکہ اِس سے کہیں آگے ہو۔

اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ معقول علمِ نفس ایک غلط فہمی پہ مبنی ہے۔ وحدتِ شعور جو مقولات کی بنیاد ہے یہاں موضوع کا مشاہدہ معروضی سمجھ لی گئی ہے اور اس پہ مقولہ جوہر عاید کر دیا گیا ہے لیکن حقیقت میں وہ محض وحدتِ خیال ہے جس کے ذریعے سے کوئی معروض نہیں دیا جا سکتا لہٰذا اس پہ مقولہ جوہر جس کے لیے ہمیشہ دیے ہوئے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے عاید نہیں ہو سکتا اور اس موضوع کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ موضوع مقولات محض اس بنا پہ کہ وہ انھیں خیال کرتا ہے خود بخود معروضِ مقولاتِ کی حیثیت سے کوئی تصور حاصل نہیں کرتا اس لیے کہ ان مقولات کے خیال کی بنیاد خالص مشاہدۂ ذات پر ہونی چاہیے اور یہ چیز خود معرضِ بحث میں ہے۔ اسی طرح موضوع جس پہ ادراکِ زمانہ مبنی ہے اپنے وجود کا تعیّن زمانے میں نہیں کر سکتا اور جب یہ نہیں ہو سکتا تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ موضوع مقولات کے ذریعے سے اپنا (بحیثیت خیال کرنے والی ہستی کے) تعیّن کر سکے[۱]۔ اس طرح ایک

---

[۱] جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں "میں خیال کرتا ہوں" ایک تجربی قضیہ ہے اور اس کے اندر ایک دوسرا قضیہ "میں وجود رکھتا ہوں" شامل ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خیال کرنے کی صفت جو اُن میں پائی جاتی ہے انھیں واجب الوجود بنا دے گی اس لیے میرا وجود مذکورہ بالا قضیے "میں خیال کرتا ہوں" سے مستنبط نہیں سمجھنا چاہیے

بقیہ بر صفحہ آئندہ

ایسا علم حاصل کرنے کی کوشش جو امکانی تجربے کی حد سے باہر ہو
اور پھر بھی نوعِ انسانی کے لیے انتہائی دلچسپی رکھتا ہو، جہاں
تک نظری فلسفے کا تعلق ہو، بالکل ناکامیاب ثابت ہوئی لیکن
ہماری تنقید نے یہ ثابت کر کے کہ ایک معروضِ تجربہ کے متعلق
تجربے کے دائرے سے باہر ایک اذعانی تصدیق قائم کرنا ناممکن
ہو قوتِ حکم کی یہ اہم خدمت انجام دی کہ اُسے اِس کے برعکس
دعووں سے بھی محفوظ کر دیا۔ اِس کی یہی صورت ہو سکتی تھی کہ
ہم اپنے قضیے کا یہ یقینی ثبوت دینے کی کوشش کریں۔ یہ کوشش
ناکام ہو تو اِس ناکامی کی جڑ تلاش کریں اور جب یہ پتہ چل جائے
کہ اِس کی جڑ ہماری قوتِ حکم کا محدود ہونا ہو تو اپنے حریفوں
کو بھی اِس پر مجبور کریں کہ وہ اذعانی دعووں سے باز رہیں۔

بقیہ صفحہ ماسبق
جیسا کہ ڈیکارٹ کا خیال تھا (کیونکہ اِس کے لیے اِس کبریٰ کی ضرورت ہو
کہ "کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں") بلکہ اِس میں تحلیلی طور پر شامل ہو
یہ ایک غیر معین تجربی مشاہدے کو ظاہر کرتا ہو (یعنی یہ بات ثابت
کرتا ہو کہ یہ قضیہ وجودی ایک حسی ادراک پر مبنی ہو) لیکن اِس تجربے
سے مقدم ہو جو معروض ادراک کا مقولے کے ذریعے سے بہ لحاظ
زمانہ تعین کرتا ہو لیکن وجود یہاں کوئی مقولہ نہیں ہو اِس لیے کہ مقولہ
کبھی غیر متعین دیے ہوئے معروض پر عاید نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے
معروض پر جس کا ہم ایک تصور رکھتے ہیں اور یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ اِس تصور کے
بقیہ بر صفحہ آئندہ

تاہم مذکورہ بالا بحث سے اِس بات کے جائز بلکہ ضروری ہونے میں مطلق خلل نہیں پڑتا کہ ہم قوتِ حکم کے عمل استعمال کے اصولوں کی بنا پر روح کی ایک آئندہ زندگی تسلیم کریں۔ اِس لیے کہ محض نظری استدلال کا یوں بھی عام لوگوں کی رائے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اِس استدلال کی نوک اِس قدر باریک ہے کہ فلسفی بھی اس کو صرف اُسی وقت تک قائم رکھ سکتے ہیں جب تک اُسے لٹو کی طرح چکر دیتے رہیں۔ اور خود اُن کی نظر میں یہ کوئی مستقل بنیاد نہیں جس پر ایک عمارت کھڑی کی جا سکے۔ وہ دلایل جو عام لوگوں کے لیے مفید ہیں اپنی جگہ پر بدستور قائم ہیں بلکہ ان ادعائی دعووں کی تردید سے اُن کی وضاحت اور صراحت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اِس لیے کہ وہ قوتِ حکم کو اُس کے اصلی میدان میں یعنی اخلاقی مقاصد کے عالم میں لے آتے ہیں جو بجائے خود

بقیہ حاشیہ صفحہ ماسبق

باہر بھی دیا ہوا ہو یا نہیں۔ تجربی ادراک کے معنی یہاں محض ایک ایسے اثبات کے ہیں جو صرف خیال میں دیا ہوا ہے لیکن نہ تو مظہر کی حیثیت سے اور نہ شے حقیقی کی حیثیت سے، جو واقعی وجود رکھتی ہو اور جس کا وجود "میں خیال کرتا ہوں" کے قضیے میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ "میں خیال کرتا ہوں" کو ایک تجربی قضیہ کہنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ اِس قضیے میں "میں" کوئی تجربی ادراک ہے۔ اصل میں وہ خالص عقلی ادراک ہے۔ اِس لیے کہ وہ عام عملِ خیال سے تعلق رکھتا ہے لیکن بغیر کسی تجربی ادراک کے جو خیال کے لیے مواد بہم پہنچانے" میں

بقیہ بر صفحہ آیندہ

ایک عالم ہو اور تب قوتِ حکم ایک عملی قوت کی حیثیت سے عالمِ فطرت کے شرائط کی پابند نہیں رہتی بلکہ عالمِ مقاصد کو اور اُس کے ساتھ ہمارے وجود کو تجربے اور زندگی کی حدود سے آگے پہنچا دیتی ہو۔ اگر دُنیا کی اور ذی حیات ہستیوں پر قیاس کیا جائے جن کے متعلق عقل یہ ماننے پر مجبور ہو کہ ان میں کوئی عضو، کوئی قوت، کوئی ہیجان غرض کوئی چیز فضول یا ناموزون نہیں پائی جاتی بلکہ ہر چیز اپنے مقصدِ زندگی سے مناسبت رکھتی ہو تو معلوم ہوتا ہو صرف ایک انسان ہی، جو ان سب کی علّتِ غائی ہو، اسی قاعدے سے مستثنےٰ ہو۔ اس لیے کہ اس کے فطری رُجحانات خصوصاً وہ اخلاقی قانون جو اس کے اندر ہو اُن فوائد سے جو اس زندگی میں حاصل ہو سکتے ہیں کہیں بالاتر ہیں۔ اخلاقی قانون اُسے یہ سکھاتا ہو کہ وہ کُل فوائد سے یہاں تک کہ شہرت سے بھی بے نیاز ہو کر نیکی اور دیانت کو ہر چیز پر ترجیح دے اور اُسے اندرونی طور پر یہ احساس ہوتا ہو کہ اس زندگی کے فوائد کو قربان کرکے وہ اپنے آپ کو ایک دوسری زندگی کے لیے تیار کرتا ہو جس کا عینی تصور اُس کے پیشِ نظر ہو۔ پس اگر ہم اپنی ذات کے محض نظری علم کی بنا پر بقائے روح کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی اس کا یہ زبردست اور ناقابلِ تردید ثبوت

بقیہ صفحہ ماسبق

خیال کرتا ہوں" کا عمل واقع نہیں ہو سکتا اور تجربہ محض ایک شرط ہو خالص عقلی قوت کے استعمال کی۔

موجود ہے جیسے اِن باتوں سے اور تقویت پہنچتی ہے کہ ہمیں روز بروز دنیا کی ہر چیز کے با مقصد ہونے کا علم ہوتا جاتا ہے، دائرہ کائنات حدود شمار سے باہر نظر آتا ہے اور اِسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہے کہ ہمارا امکانی علم بھی ہمارے ہیجان عمل کی مناسبت سے نامحدود ہے

نفسیاتی مغالطے کی بحث کا خاتمہ

معقول علمِ نفس کا متکلمانہ التباس اِس پر مبنی ہے کہ ہم قوتِ حکم کے ایک عین (ایک خالص معقول) اور ایک خیال کرنے والی ہستی کے غیر معیّن تصوّر میں فرق نہیں کرتے۔ ہم امکانی تجربے کے لیے واقعی تجربے سے قطع نظر کر کے اپنی ذات کا تصوّر کرتے ہیں اور اِس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں کہ ہم تجربے اور اِس کی تجربی شرائط کے دائرے کے باہر اپنے وجود کا شعور حاصل کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم اِس امکانی تجرید کو جو ہمارے وجود تجربی سے ہو سکتی ہے غلطی سے اپنے خیال کرنے والے نفس کا مجرّد ممکن وجود فرض کر لیتے ہیں۔ اصل میں ہمارے ذہن میں صرف وہ وحدتِ شعور ہوتی ہے جو محض صورتِ علم کی حیثیت سے ہر تعیّن کی بنیاد ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے نفس میں ایک جوہر بہ حیثیت ایک قبل تجربی معروض کے معلوم کر لیا ہے۔

اِس علمِ نفس کا جِس کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں یہ کام نہیں ہے کہ روح اور جسم کا تعلّق سمجھائے اس لیے کہ وہ تو روح

کی شخصیت اِس علاقے کے ماورا (یعنی موت کے بعد) بھی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اصل میں یہ علمِ قوتِ فہم کے لحاظ سے فوق تجربی ہے اگرچہ یہ ایک معروض تجربہ سے بحث کرتا ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ معروض تجربہ نہیں رہتا۔ یہ مسئلہ بھی ہمارے نظریے کے مطابق بخوبی حل ہو سکتا ہے۔ اِس میں جو مشکل ہے وہ یہ ہے کہ داخلی حِس (نفس) کے معروض اور خارجی حِس کے معروض میں نوعیت کا اختلاف ہے اِس لیے کہ اوّل الذکر کے مشاہدے کی صوری شرط صرف زمانہ ہے اور آخر الذکر کے مشاہدے کے لیے زمان و مکان دونوں کی شرط ہے۔ لیکن جب ہم اِس پر غور کرتے ہیں کہ معروضات کی اِن دونوں قسموں میں اندرونی طور پر فرق نہیں ہے بلکہ صرف اِسی حد تک جہاں تک کہ ان میں سے ایک دوسرے کے سامنے خارجی مظہر کے طور پر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ جو چیز شئے حقیقی کی حیثیت سے مادی مظہر کی بنیاد ہے نوعیت میں معروض سے مختلف نہ ہو، تو یہ مشکل رفع ہو جاتی ہے۔ یہ عام اشکال البتہ باقی رہتا ہے کہ دو جوہروں میں تعامل کیوں کر ممکن ہے۔ اس کو رفع کرنا علمِ نفس کے دائرے سے باہر ہے اور یہی نہیں بلکہ ہمارے ناظرین اِس بحث سے جو قوائے عقلی کی تحلیل کے سلسلے میں کی جا چکی ہے آسانی سے اندازہ کر لیں گے کہ یہ حقیقت میں علمِ انسانی کے دائرے سے باہر ہے۔

عام ملاحظہ

معقول علم نفس سے علم وجود کی طرف رجوع

"میں خیال کرتا ہوں" یا "میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں" ایک تجربی قضیہ ہے۔ ایسے قضیے کی بنیاد ایک تجربی مشاہدے یعنی ایک مظہر کی حیثیت سے خیال کیے ہوئے مجرد ذہن پر ہوتی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نظریے کی رو سے خود نفس عمل خیال میں ایک مظہر بن جاتا ہے اور اس طرح خود ہمارا شعور ایک التباس بن کر رہ جاتا ہے۔

خیال بجائے خود صرف ایک منطقی وظیفہ ہے یعنی محض ایک امکانی مشاہدے کے مواد کا فاعلی عمل ربط ہے اور وہ موضوع شعور کو بحیثیت مظہر کے پیش نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس سے مشاہدے کی قسم یا محسوس یا معقول ہونے کا تعین نہیں ہوتا۔ اس کے ذریعے سے میں نہ بحیثیت شئ حقیقی کے اور نہ بحیثیت مظہر کے اپنا ادراک کرتا ہوں بلکہ اپنے آپ کو صرف ایک عام معروض کی حیثیت سے خیال کرتا ہوں جس کے طریق مشاہدہ سے قطع نظر کر لی گئی ہے۔ جب میں یہاں اپنے آپ کو خیال کا موضوع یا سبب تصور کرتا ہوں تو یہ تصورات جوہر یا علیت کے مقولات نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مقولات تو خیال (تصدیق) کے وہ وظائف ہیں جو ہمارے حسی مشاہدے پر عاید کیے جائیں۔ پس اگر میں

اپنی ذات کا علم حاصل کرنا چاہوں تو مجھے مشاہدہ درکار ہوگا۔ لیکن یہاں تو میں صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے اپنا شعور رکھتا ہوں۔ اس سے بحث نہیں کہ میرا نفس مشاہدے میں کیوں کر دیا تھا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ میرے یعنی خیال کرنے والے کے لیے محض ایک مظہر ہو۔ صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے میں اپنے شعور میں ایک وجودِ حقیقی ہوں لیکن اس وجود کا کوئی تعین خیال میں ممکن نہیں ہے۔

لیکن جب اس قضیے سے کہ "میں خیال کرتا ہوں" یہ مراد ہو کہ "میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں" تو یہ محض ایک منطقی وظیفہ نہیں ہے بلکہ موضوع کا (جو ساتھ ہی ساتھ معروض بھی ہے) بلحاظ وجود تعین کرتا ہے اور بغیر ایک داخلی حس کے قائم نہیں کیا جا سکتا جس کا مشاہدہ معروض کو صرف شے حقیقی کی حیثیت سے پیش کرتا ہے نہ کہ مظہر کی حیثیت سے۔ پس اس کے اندر صرف فاعلیت خیال نہیں بلکہ انفعالیتِ مشاہدہ بھی پائی جاتی ہے یعنی میں اپنی ذات کے خیال کو اس کے تجربی مشاہدے پر عائد کرتا ہوں۔ اس آخرالذکر قضیے میں خیال کرنے والے نفس کو وہ شرائط تلاش کرنی ہیں جن کے تحت میں اس کے منطقی وظائف جوہر، علت وغیرہ کے مقولات کی حیثیت سے استعمال کیے جا سکیں تاکہ وہ اپنے آپ کو بہ حیثیت معروض صرف "میں" کہنے پر قانع نہ رہے بلکہ اپنے طریق وجود کا تعین کرے یعنی بہ حیثیت معقول کے اپنا علم حاصل کرے۔ لیکن یہ

بات ناممکن ہے اس لیے کہ داخلی تجربی مشاہدہ محسوس ہوتا ہے۔ اور اس میں صرف مظہر ہی دیا ہوا ہوتا ہے جو خالص شعور کے معروض کو اپنے مجرّد وجود کا علم حاصل کرنے میں کوئی مدد نہیں دیتا بلکہ صرف تجربے میں کام آسکتا ہے۔

لیکن فرض کیجیے کہ آگے چل کر تجربے میں نہیں (اور نہ محض منطقی تواردمیں) بلکہ قوّت حکم کے بعض بدیہی مسلّمہ قوانین میں جو ہمارے وجود سے تعلّق رکھتے ہیں کوئی ایسی چیز پائی جائے جس کی بنا پر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ہم خود اپنے لیے قانون بناتے ہیں اور ہماری ہستی اپنا تعیّن آپ کرتی ہے۔ تب ایک ایسی فاعلیّت کا انکشاف ہوگا جس کے ذریعے سے ہمارے وجود کا تعیّن بغیر تجربی مشاہدے کی شرائط کے ہوسکتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ہماری ذات کے شعور میں بدیہی طور پر ایک ایسی چیز موجود ہے جو ہمارے وجود کو جس کا تعیّن معمولاً صرف حسّی طور پر ہوسکتا ہے، ایک خاص اندرونی قوّت کے لحاظ سے ایک عالمِ معقول کی نسبت سے متعیّن کرسکتی ہے۔

لیکن اس سے معقول علمِ نفس کو مطلق مدد نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ اُس خاص قوّت کی بدولت جس کا شعور میرے دل میں پہلے پہل اخلاقی قانون سے پیدا ہوتا ہے مجھے اپنے وجود کے تعیّن کا ایک ایسا اُصول ہاتھ آتا ہے جو خالص عقلی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ یہ تعیّن کن محمولات کے ذریعے سے ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اُنھیں تعیّنات کے ذریعے سے

جن کا حسّی مشاہدے میں دیا جانا ضروری ہو، گویا میں پھر کہ وہیں پہنچ گیا جہاں مخلوط علمِ نفس میں پہنچا تھا یعنی مجھے حسّی مشاہدات کی ضرورت پیش آئی تاکہ یہی تصوّرات جوہر، علّت وغیرہ ہیں، جن کے بغیر مجھے اپنا علم حاصل نہیں ہو سکتا معروضی اہمیت پیدا ہو سکے۔ لیکن یہ مشاہدات مجھے تجربے کے دائرے کے باہر نہیں پہنچا سکتے البتّہ اِن تصوّرات کو عملی اِستعمال میں، جو ہمیشہ معروضاتِ تجربہ سے تعلّق رکھتا ہے، نظری استعمال کے قیاس پر میں آزادیِ ارادہ اور اِس کے موضوع پر عاید کرنے کا حق رکھتا ہوں۔ اِس سے میں صِرف موضوع اور محمول سبب اور مُسبّب کے منطقی وظائف مُراد لیتا ہوں جن کے ذریعے سے اعمال یا اِن کے نتائج اخلاقی قوانین کی رُو سے اِس طرح متعیّن کیے جاتے ہیں کہ وہ قوانینِ فطرت اور مقولاتِ جوہر و علّیت سے مُطابقت رکھتے ہیں اگرچہ اِن کی اصل اِن سے بالکل مختلف ہو۔ یہ بات ہم نے اِس لیے کہہ دی کہ وہ غلط فہمی جو پڑھنے والوں کو مشاہدہِ ذات بحیثیت مظہر کے بارے میں پیدا ہوتی ہو رفع ہو جائے۔ آگے چل کر اِس سے کام لینے کا موقع ملے گا۔

حکم محض کے تناقض کی

(پہلی فصل)

کونیاتی اعیان کا نظام

ان اعیان کو ایک اصول کے مطابق ترتیب وار شمار کرنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ خالص اور قبل تجربی تصورات صرف قوتِ فہم ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں اور قوتِ حکم دراصل کوئی تصور پیدا نہیں کرتی بلکہ صرف فہمی تصور کو امکانی تجربے کی قید سے آزاد کر دیتی ہے اور چاہتی ہے کہ اسے حدودِ تجربہ سے آگے بڑھا دے مگر پھر بھی اس کا تعلق تجربے سے قائم رکھے۔ یہ عمل یوں واقع ہوتا ہے کہ قوتِ حکم ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط میں (جن کے مطابق قوتِ فہم کل مظاہر کو ترکیبی وحدت کے تحت میں لاتی ہے) قطعی تکمیل کا مطالبہ کرتی ہے اور اس طرح مقولے کو عین بنا دیتی ہے تاکہ تجربی ترکیب کا سلسلہ غیر مشروط تک (جو تجربے میں نہیں بلکہ صرف عین میں پایا جاتا ہے) پہنچ کر قطعاً مکمل ہو جائے۔ قوتِ حکم یہ مطالبہ اس اصول کے ماتحت کرتی ہے:۔ جب مشروط دیا ہوا ہو تو کل شرائط کا مجموعہ اور اسی کے ساتھ غیر مشروط مطلق بھی دیا ہوا ہوتا ہے جس پر مشروط کا امکان منحصر ہے۔ اس سے دو نتیجے حاصل ہوتے ہیں

ایک یہ کہ اعیان صرف اِن معقولات کا نام ہے جنھیں توسیع دے کر غیر مشروط تک پہنچا دیا گیا ہو۔ پس ہم اعیان کو عنواناتِ معقولات کے مطابق مرتّب کیے ہوئے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اِس کے لیے کل معقولات موزوں نہیں ہیں بلکہ صرف وہ جن میں ایک سلسلۂ ترکیب پایا جاتا ہو کسی مشروط کی اُن شرائط کا جو ایک دوسرے کے ماتحت ہوں (نہ کہ ہم رُتبہ) قطعی تکمیل کا مطالبہ قوتِ حکم صرف دیے ہوئے مشروط کے صعودی سلسلۂ شرائط کے بارے میں کرتی ہے۔ نزولی سلسلہ نتائج یا ہم مرتبہ شرائط کے مجموعے کے بارے میں وہ اِس کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اِس لیے کہ شرائط کا ہونا تو دیے ہوئے مشروط کے لیے مسلّم ہے اور وہ اس کے ساتھ دی ہوئی سمجھی جاتی ہیں۔ بہ خلاف اس کے نتائج شرائط کے امکان کا تعیّن نہیں کرتے بلکہ خود اُن کا امکان شرائط پر موقوف ہے۔ اِس لیے سلسلۂ نتائج میں (یعنی دی ہوئی شرط سے مشروط کی طرف قدم بڑھانے میں) ہمیں اِس سے سروکار نہیں کہ یہ سلسلہ کہیں ختم ہوتا ہے یا نہیں۔ اِس کی تکمیل کا قوتِ حکم کی طرف سے کوئی مُطالبہ نہیں ہوتا۔

اِسی طرح ہم اِس زمانے کو جو ایک مقررہ لمحے تک گزر چکا ہے لازمی طور پر دیا ہُوا خیال کرتے ہیں (خواہ ہم اِس کا تعیّن نہ کر سکیں) لیکن جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے چونکہ وہ موجودہ زمانے تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے اِس لیے موجودہ

زمانے کو سمجھنے میں یہ سوال ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ آیندہ زمانے کی کیا صورت ہوگی آیا یہ سلسلہ کہیں ختم ہوگا یا لامتناہی طور پر جاری رہے گا۔ فرض کیجیے کہ ہ، د، ز ایک سلسلہ ہے جس میں د، ہ کے مشروط اور ز کی شرط کی حیثیت سے، دیا ہوا ہے۔ یہ سلسلہ مشروط سے اوپر کو ہ (د، ج، ب وغیرہ) کی طرف اور شرط و سے نیچے کو ز (ک، ل، م وغیرہ) کی طرف چلتا ہے۔ یہاں ہمیں د کو دیا ہوا سمجھنے کے لیے اوپر والا سلسلہ دیا ہوا ماننا پڑے گا۔ د کا امکان قوتِ حکم کے اصول (تکمیل سلسلہ شرائط) کی رو سے اوپر والے سلسلے پر موقوف ہے لیکن نیچے والے سلسلے (ز، ک، ل، م) پر موقوف نہیں ہے۔ اس لیے آخرالذکر سلسلے کو ہم دیا ہوا نہیں سمجھ سکتے۔

ہم اس سلسلے کی ترکیب کو جو ایک دیے ہوئے مظہر کی قریب ترین شرط سے شروع ہوکر بعید تر شرائط کی طرف چلتا ہے۔ رجعتی اور اس سلسلے کی ترکیب کو جو مشروط کے قریب ترین نتیجے سے شروع ہوکر بعید تر نتائج کی طرف چلتا ہے اقدامی کہیں گے۔ پہلا سلسلہ مقدمات ہے اور دوسرا سلسلہ موخرات۔ اعیان کا کام رجعتی ترکیب کی تکمیل ہے اور وہ مقدمات کا تفحص کرتے ہیں نہ کہ موخرات کا۔ موخرات کا تفحص عقلِ محض کا کوئی ضروری مسئلہ نہیں بلکہ محض ایک ٹھہرائی ہوئی چیز ہے اس لیے کہ دیے ہوئے مظہر کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے ہم اسباب کے محتاج ہیں مگر

مسبّبات کے محتاج نہیں۔

اب ہم مقولات کے نقشے کے مطابق اعیان کا نقشہ مرتب کرنے کے لیے اپنے مشاہدے کے دونوں مقادیر اصلی یعنی زمان و مکان کو لیتے ہیں۔ زمانہ بجائے خود ایک سلسلہ (اور کل سلسلوں کی صوری شرط) ہے اس لیے اس کے اندر ایک دیے ہوئے حال کی نسبت سے مقدمات یا شرائط (ماضی) اور موخرات یا نتائج (مستقبل) میں فرق کرنا چاہیے۔ پس ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل مطلق کا قبل تجربی عین صرف زمانۂ ماضی پر عاید ہوتا ہے۔ قوتِ حکم کا عین کل گزرے ہوئے زمانے کو موجودہ لمحے کی شرط کی حیثیت سے دیا ہوا سمجھتا ہے۔ اب رہا مکان تو اس میں بجائے خود رجعت اور اقدام کا فرق نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ اس کے کل حصے پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ پس وہ ایک مجموعہ ہوتا ہے نہ کہ سلسلہ۔ زمانے کے موجودہ لمحے کو ہم گذشتہ زمانے کی نسبت سے فقط مشروط ہی سمجھ سکتے ہیں نہ کہ شرط اس لیے کہ یہ لمحہ صرف گزرے ہوئے زمانے (یا یوں کہنا چاہیے کہ متقدم زمانے کے گزرنے) سے وجود میں آتا ہے۔ مگر چونکہ مکان کے حصے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رتبہ ہوتے ہیں اس لیے ایک حصہ دوسرے کے امکان کی شرط نہیں ہے اور یہاں زمانے کی طرح کوئی حقیقی سلسلہ نہیں پایا جاتا۔ تاہم مکان کے مختلف اجزا کی ترکیب جس کے ذریعے سے ہم اس کا ادراک کرتے ہیں متوالی ہوتی ہے

پس وہ زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے اور ایک سلسلے پر مشتمل ہے اور
چونکہ مجموعہِ مکانات کے اس سلسلے میں ہر حصّہ دوسرے حصّوں
سے محدود ہوتا ہے اس لیے مکان کی پیمائش کو بھی ایک مشروط
کے سلسلہ شرائط کی ترکیب سمجھنا چاہیے۔ البتّہ یہاں مشروط اور
شرائط میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ اس لیے بظاہر مکان میں
رجعت اور اقدام یکساں معلوم ہوتا ہے۔ پھر بھی چونکہ مکان کا
ایک حصّہ دوسرے حصّوں کے ذریعے سے دیا ہوا نہیں بلکہ
صرف محدود ہوتا ہے اس لیے ہم ہر محدود مکان کو اس لحاظ سے
مشروط سمجھ سکتے ہیں کہ اس کی حد بندی کی شرط کی حیثیت
سے ایک دوسرے مکان کا ہونا ضروری ہے اور دوسرے کے
لیے تیسرے کا وقس علیٰ ہذا۔ پس حد بندی کے لحاظ سے مکان
کے سلسلے میں بھی رجعت پائی جاتی ہے اور ترکیبِ سلسلہِ شرائط
کی تکمیلِ مطلق کا قبل تجربی عینِ مکان پر بھی عائد ہوتا ہے اور
جس طرح ہم ایک مظہر کے متعلق گذرے ہوئے زمانے کی
تکمیلِ مطلق کا مطالبہ کرتے اسی طرح مکان کی تکمیلِ مطلق کا
بھی کر سکتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یہ مطالبہ پورا ہو سکتا ہے
یا نہیں۔ اس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

دوم، اثبات فی المکان یعنی مادّہ ایک مشروط ہے جس کے
اندرونی شرائط اس کے اجزا اور بعید تر شرائط ان اجزا کے اجزا
ہوتے ہیں۔ پس یہاں ایک رجعتی ترکیب واقع ہوتی ہے جس
کی تکمیلِ مطلق کا قوتِ حکم مطالبہ کرتی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے

کہ اجزا کی تقسیم تکمیل کو پہنچ جائے یہاں تک کہ مادّے کا اثبات یا تو معدوم ہو جائے یا ایک غیر مادّی وجود یعنی وجودِ بسیط بن کر رہ جائے۔ پس یہاں بھی ایک سلسلۂ شرائط اور غیر مشروط کی طرف رجعت پائی جاتی ہے۔

سوم، جہاں تک اِن مقولات کا تعلّق ہے جو مظاہر کے درمیان نسبت اثباتی ظاہر کرتے ہیں، مقولہ جوہر و عرض قبل تجربی عین کے لیے موزوں نہیں ہے یعنی قوّتِ حکم کے لیے کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہاں وہ شرائط کی طرف رجوع کرے۔ اِس لیے کہ اعراض (جہاں تک کہ وہ ایک واحد جوہر سے تعلّق رکھتے ہیں) ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہوتے ہیں اور کوئی سلسلہ نہیں بناتے۔ وہ اصل میں جوہر کے ماتحت نہیں بلکہ اس کے طریقِ وجود پر مشتمل ہیں۔ یہاں تصوّرِ جوہریت بظاہر قوّتِ حکم کا عین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ تصوّر صرف وجودِ مستقل رکھنے والے عام معروض کو ظاہر کرتا ہے جہاں تک کہ وہ صرف ایک قبل تجربی موضوع بلا محمول کی حیثیت سے خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں بحث اس غیر مشروط سے ہے جو سلسلہ مظاہر میں ہو۔ پس جوہر اِس سلسلے کی کڑی نہیں بن سکتا۔ یہی بات اِن جوہروں پر صادق آتی ہے جن میں تعامل ہو یہ محض مجموعے ہیں اور ان میں سلسلے کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے شرطِ امکان کی حیثیت سے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں ہیں بہ خلاف مکان کے حصّوں کے جن کی حدود بجائے خود متعیّن نہیں

بلکہ ایک دوسرے کے ذریعے سے متعیّن ہوتی ہیں۔ لہٰذا صرف مقولہ علیّت باقی رہ جاتا ہے جو ایک دیے ہوئے معلول کی علّتوں کا سلسلہ پیش کرتا ہے جس میں ہم اوّل الذکر یعنی مشروط سے آخر الذکر یعنی شرائط کی طرف رجوع کر کے قوتِ حکم کا مطالبہ پورا کر سکتے ہیں۔

چہارم، ممکن موجود اور واجب کے تصورات میں کوئی سلسلہ نہیں پایا جاتا، بجز اس کے کہ وجود اتفاقی، ہمیشہ مشروط سمجھا جاتا ہے اور قوتِ فہم کے قاعدے کے مطابق ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا یہ مشروط لازمی طور پر پابند ہے اور پھر اس شرط سے ایک دوسری شرط کی طرف یہاں تک کہ قوتِ حکم صرف اس سلسلہ کی تکمیل میں غیر مشروط وجوب پاتی ہے۔

چنانچہ کونیاتی اعیان صرف چار ہوتے ہیں مطابق ان چار مقولات کے جن میں مظاہر کا سلسلۂ ترکیب لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔

۱

تکمیل مطلق
کُل مظاہر کے دیے ہوئے مجموعے کی
ترکیب کی

۲

تکمیل مطلق
ایک دیے ہوئے مرکب مظہر کی
تقسیم کی

۳

تکمیل مطلق
ایک عام مظہر کے
حدوث کی

۴

تکمیلِ مطلق
تغیر پذیر مظہر کے
انحصارِ وجود کی

یہاں سب سے پہلے یہ امر غور طلب ہے کہ تکمیلِ مطلق کے
تخیل کا تعلق صرف مظاہر کے شہود سے ہے نہ کہ کل اشیا کے
خالص تصور سے۔ پس یہاں مظاہر دیے ہوئے سمجھے جاتے ہیں
اور قوتِ حکم ان کے شرائطِ امکان کی تکمیلِ مطلق کا مطالبہ کرتی ہے
جس حد تک کہ یہ شرائط ایک سلسلہ بناتی ہیں۔ یہ مطالبہ ایک
ایسی ترکیب کا ہے جو بالکل (یعنی ہر لحاظ سے) مکمل ہو اور جس
کے ذریعے سے، مظہر قوانینِ عقلی کے مطابق شہود میں آ سکے۔
دوسرے یہ کہ قوتِ حکم ایسی ترکیبِ شرائط میں جو سلسلہ وار
بہ طریقِ رجعت عمل میں آتی ہے، دراصل غیر مشروط کو تلاش
کرتی ہے گویا اس سلسلۂ مقدمات کی تکمیل چاہتی ہے جو مجموعی طور پر
مزید مقدمات کا محتاج نہیں۔ یہ غیر مشروط ہمیشہ سلسلے کی تکمیل
مطلق میں جس کا ہم اپنے تخیل کے ذریعے سے تصور کرتے ہیں،
موجود ہوتا ہے۔ لیکن خود یہ مکمل ترکیب، محض ایک تخیل ہے اس
لیے کہ ہم کم سے کم پہلے سے یہ نہیں جان سکتے کہ مظاہر میں
اس کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہم ہر چیز کا ادراک صرف
خالص عقلی تصورات سے کریں بغیر حسی مشاہدے کی شرائط کے
تو بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ ایک دیے ہوئے مشروط کی شرائط

کا جو ایک دوسرے کے ماتحت ہوں، پورا سلسلہ بھی دیا ہوا ہونا ہو۔ اس لیے کہ بغیر ان شرائط کے مشروط دیا ہی نہیں جا سکتا۔ لیکن مظاہر میں شرائط کے دیے جانے کے لیے ایک خاص طریقے کی قید پائی جاتی ہے اور وہ موادِ مشاہدہ کی متوالی ترکیب ہے جو رجعتاً مکمل ہونا چاہیے۔ اب یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے کہ آیا یہ تکمیل حسّی طور پر ممکن ہے یا نہیں۔ البتہ اس تکمیل کا عین قوتِ حکم میں ضرور موجود ہے خواہ اس کے مقابلے کے تجربی تصوّرات کا ربط ممکن ہو یا نہ ہو۔

پس چونکہ موادِ مظہر کی رجعتی ترکیب کی تکمیل مطلق میں (یہ اتباع متوالیات جو اسے ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلۂ شرائط قرار دیتے ہیں) غیر مشروط لازمی طور پر شامل ہے قطع نظر اس کے کہ یہ تکمیل ممکن ہو یا نہیں اور ہو تو کیوں کر۔ اس لیے قوتِ حکم اپنا نقطۂ آغاز عینِ تکمیل کو قرار دیتی ہے گو اس کا اصل مقصود غیر مشروط ہے خواہ وہ پورے سلسلے میں ہو یا اس کے ایک جز میں۔

اس غیر مشروط کا تصوّر یا تو اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ پورے سلسلے پر مشتمل ہے جس کی ہر کڑی مشروط ہے اور اس صورت میں رجعتی ترکیب نامحدود کہلاتی ہے یا اس طرح کہ غیر مشروط مطلق اس سلسلے کی کڑی ہے اور سب کڑیاں اس کے تحت میں ہیں مگر وہ خود کسی شرط کے ماتحت نہیں ہے۔ پہلی صورت میں

۱؎ ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط کا مکمل مجموعہ ہمیشہ

بقیہ بر صفحہ آئندہ

سلسلہ حدود (آغاز) نہیں رکھتا یعنی غیر محدود ہے اور اس کے باوجود پورا دیا ہوا ہے لیکن اس کی ترکیب رجعتی کبھی مکمل نہیں ہوتی یعنی اِسے صرف بالقوۃ غیر محدود کہہ سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں سلسلے کی پہلی کڑی موجود ہے جیسے گزرے ہوئے زمانے کے لحاظ سے آغازِ کائنات، مکان کے لحاظ سے حدِ کائنات اِن حدود کے اندر دیے ہوئے کل کے اجزا کے لحاظ سے جزو لاتیجزّی علل کے لحاظ سے خود فعلی مطلق (اختیار) اور تغیر پذیر اجزا کے وجود کے لحاظ سے عالم طبیعی کا وجوب مطلق کہتے ہیں۔

کائنات اور عالم طبیعی دو اصطلاحیں ہیں جو اکثر غلط ملط کر دی جاتی ہیں۔ پہلی سے مراد ہے سارے مظاہر کا ریاضیاتی مجموعہ اور اِن کی مکمل ترکیب کلّی وجزوی یعنی جمع اور تقسیم دونوں کے لحاظ سے۔ اسی کائنات کو عالم طبیعی[1] کہتے ہیں جب وہ ایک

بقیہ صفحہ ماسبق

غیر مشروط ہوتا ہے اس لیے کہ اس کے علاوہ اور کوئی شرائط ہی نہیں ہیں جن کا وہ پابند ہو۔ لیکن ایسے سلسلے کا مکمل مجموعہ محض ایک عین بلکہ ایک احتمالی تصوّر ہے جس کے امکان کی تحقیق کرنا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ کس طریقے سے غیر مشروط بہ حیثیت قبل تجربی کے اس کے اندر شامل ہے۔

[1] صفت (صورت) کے لحاظ سے طبیعت کے معنی ہیں کسی شے کے تعیّنات کا ربط ایک اندرونی اصول علیّت کے مطابق لیکن ذات (مادّے) کے لحاظ سے طبیعت یا عالم طبیعی سے مراد مظاہر کا مجموعہ

بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ

ترکیباتی کل سمجھی جائے یعنی ہمارے پیش نظر اس کی مجموعی
مقدار زمان و مکان کے اندر نہ ہو بلکہ صرف وجودِ مظاہر کی
وحدت۔ یہاں واقعے کی شرط علیت کہلاتی ہے۔ علتِ مظہری
کی غیر مشروط علیت کو اختیار اور مشروط علیت کو محدود معنی
میں علیتِ طبیعی کہتے ہیں۔ مظاہر کے غیر مشروط وجوب کو ہم
وجوبِ طبیعی کہہ سکتے ہیں۔

اعیان کو جن سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں، ہم
نے اوپر کائناتی اعیان نہیں بلکہ کونیاتی اعیان کہا ہے کچھ تو اس
وجہ سے کہ لفظ کائنات سے قبل تجربی معنی میں کل مظاہر کا
مجموعہ سمجھا جاتا ہے حالانکہ ہمارے اعیان کو مظاہر میں صرف
غیر مشروط سے سروکار ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ لفظ کائنات
کا قبل تجربی مفہوم کل موجودات کے مجموعے کی تکمیل مطلق ظاہر
کرتا ہے حالانکہ ہمارے پیش نظر صرف عمل ترکیب کی تکمیل ہے
(اور وہ بھی دراصل صرف رجعتی ترکیب شرائط کی) لیکن اگر
اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ یہ سب اعیان فوق تجربی ہیں
اور گو وہ نوعیت کے لحاظ سے معروض یعنی مظاہر کی حد سے

بقیہ صفحہ ماسبق

ہے۔ جہاں تک کہ وہ ایک اندرونی اصول علیت کے مطابق باہم مربوط
ہو۔ پہلے مفہوم میں ہم طبیعت مادۂ سیال، طبیعت آتش وغیرہ
کہتے ہیں اور اس لفظ کو صفت کے طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن
جب ہم اشیائے طبیعی کہیں تو ہمارے ذہن میں ایک مستقل وجود رکھنے والا کل ہوتا ہے۔

آگے نہیں بڑھتے بلکہ صرف عالمِ محسوس سے واسطہ رکھتے ہیں (نہ کہ عالمِ معقول سے) تاہم وہ عملِ ترکیب کو اس حد تک لے جاتے ہیں جو ہر امکانی تجربے سے آگے ہے۔ اس لیے میرے خیال میں ہم انہیں کائناتی اعیان بھی کہہ سکتے ہیں۔ البتہ رجعتی ترکیب کے مطمحِ نظر میں جو فرق ریاضیاتی غیر مشروط اور حرکیاتی غیر مشروط کا ہوتا ہے اس کے لحاظ سے پہلے دو اعیان مخصوص طور پر کائناتی اعیان اور بقیہ دو اعیان فوق تجربی طبیعی اعیان کہلائیں گے۔ یہ فرق اس مقام پر تو کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا لیکن ممکن ہے کہ آگے چل کر اہم ثابت ہو۔

حکمِ محض کے تناقض کی

(دوسری فصل)

حکمِ محض کے تضادیات

اگر اذعانیات اذعانی دعووں کے کسی مجموعے کا نام ہے تو تضادیات سے مراد ان کے برعکس اذعانی دعوے نہیں بلکہ ان معلومات کا تضاد ہے جو بظاہر اذعانی معلوم ہوتے ہیں اور جن میں سے ہم ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دے سکتے۔ پس تضادیات میں یک طرفہ دعووں سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ قوتِ حکم کے عام معلومات کے باہمی

تناقض اور اس کے اسباب سے۔ قبل تجربی تضادیات ایک
تحقیق ہے عقلِ محض کے تناقض اور اس کے اسباب اور اس
کے نتائج کی۔ جب ہم اپنی قوتِ حکم سے صرف قوتِ فہم کے
قضایا کو معروضاتِ تجربہ پر عائد کرنے ہی کا کام نہیں لیتے
بلکہ ان قضایا کو تجربے کی حد سے آگے لے جانے کی جرأت
کرتے ہیں تو بعض معقول دعوے پیدا ہو جاتے ہیں جنھیں
تجربے سے نہ تو تائید کی امید ہے اور نہ تردید کا خوف۔ ان
میں سے ہر ایک اپنی جگہ نہ صرف تناقض سے بری ہے بلکہ
قوتِ حکم کی فطرت میں لازمی طور پر پایا جاتا ہے مگر بدقسمتی
سے اس کی ضد بھی اسی قدر مستند اور وجوبی دلائل پر مبنی ہے۔

حکمِ محض کے اس علمِ کلام کی بحث میں حسبِ ذیل
سوالات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ کن قضایا میں حکمِ محض کو ناگزیر طور پر تناقض پیش
آتا ہے۔؟ ۲۔ اس تناقض کے اسباب کیا ہیں؟ ۳۔ کیا اس
تناقض کے باوجود حکمِ محض کے لیے یقینیت کا کوئی راستہ
باقی رہتا ہے اور رہتا ہے تو کیونکر؟

حکمِ محض کے متکلمانہ دعوے کی یہ خصوصیت ہے اور وہ
اسے سوفسطائیانہ قضایا سے ممیز کرتا ہے کہ اس کا تعلق کسی
من گھڑت سوال سے نہیں جو یوں ہی اٹکل پچو کر دیا جائے
بلکہ ایک ایسے سوال سے ہے جس سے انسان کی قوتِ
حکم کو ناگزیر طور پر سابقہ پڑتا ہے۔ دوسرے اس میں اور

اِس کی ضِد میں جو التباس پایا جاتا ہے وہ بناوٹی نہیں ہوتا کہ ذرا سے غور و فکر سے رفع ہو جائے بلکہ ایک قدرتی اور ناگزیر التباس ہوتا ہے جس کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد بھی انسان چاہے اِس سے دھوکا نہ کھائے مگر اُلجھن میں ضرور مبتلا رہتا ہے۔ اِس کے مُضر اثرات کی روک تھام تو ہو سکتی ہے مگر خود اِس کا استیصال نہیں ہو سکتا۔

اِس قسم کا متکلمانہ دعوے تجربی تصوّرات کی وحدتِ فہم سے نہیں بلکہ محض اعیان کی وحدتِ حکم سے تعلق رکھتا ہے اُسے ایک طرف تو ترکیب حسبِ قواعد کی حیثیت سے قوّتِ فہم کے اور دوسری طرف اِس ترکیب کی وحدتِ مطلق کی حیثیت سے قوّتِ حکم کے مطابق ہونا چاہیے مگر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ وحدتِ حکم کے مطابق ہو تو اُس کی شرائط فہم کی حد سے باہر اور اگر وہ فہم کے مطابق ہو تو یہ شرائط حکم کے لیے ناکافی ہوں گی۔ اِس سے ایک ایسا تناقض پیدا ہو جائے گا جس سے ہم کسی طرح پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔

پس اِن دعوؤں کی وجہ سے ایک معرکہ چھڑ جاتا ہے اور اِس میں ہر وہ فریق جسے پہلے حملہ کرنے کی اجازت ہو، فتح پاتا ہے اور وہ جسے صرف مدافعت کرنی پڑتی ہے شکست اُٹھاتا ہے۔ اِسی لیے ہر مسلح پہلوان خواہ وہ اچھے مقصد کا حامی ہو یا بُرے مقصد کا، کامیابی کا وثوق رکھتا ہے۔ بشرطیکہ اُسے آخری وار کرنے کا حق ہو اور اِس کے بعد حریف کی

چوٹ روکنی نہ پڑے۔ اِس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ
اِس میدان میں بہت سے معرکے ہو چکے ہیں جن میں دونوں
فریق بارہا فتح پا چکے ہیں مگر آخری اور فیصلہ کن لڑائی میں
ہمیشہ یہ اہتمام کیا گیا ہو کہ اچھے مقصد کا حامی جیت جائے
اور وہ اِس طرح کہ اِس کے حریف کو ہتھیار اُٹھانے کی
ممانعت کر دی گئی۔ ہمیں بہ حیثیت غیر جانب دار حَکم کے
اِس سے قطع نظر کر لینا چاہیے کہ لڑنے والوں میں سے
کون اچھے مقصد کا حامی ہو اور کون بُرے مقصد کا اور
اُنھیں موقع دینا چاہیے کہ آپس میں نبٹ لیں۔ شاید ایسا
ہو کہ جب دونوں ایک دوسرے کو مجروح نہ کر سکیں۔
بلکہ صرف تھکا دیں تو اُنھیں یہ محسوس ہو کہ یہ سارا جھگڑا
ہی بیکار ہو اور وہ آپس میں صُلح کر کے اپنی اپنی راہ لیں۔
اِس طریقے سے انسان الگ رہ کر متضاد دعووں کی
نزاع کا تماشا دیکھتا ہو بلکہ خود ہی اِس کا محرک ہوتا ہو
اِس لیے نہیں کہ آخر میں دونوں فریقوں میں سے کسی ایک
کے حق میں فیصلہ کرے بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لیے
کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ بنائے نزاع محض ایک دھوکا ہو
جس کی خاطر دونوں بے کار لڑ رہے ہیں اور اگر ان میں سے
کوئی بلا مزاحمت آگے بڑھتا چلا جائے تب بھی اِسے کچھ
حاصل نہ ہوگا۔ اِس طریقے کو ہم تشکیکی طریقہ کہیں گے۔
یہ اِس مذہب تشکیک سے بالکل مختلف ہو جو جہالت کو ایک

باقاعدہ اصول قرار دے کر علمِ انسانی کی جڑ کھود ڈالتا ہے
تاکہ کہیں یقین اور وثوق کا نشان تک نہ رہے۔ تشکیکی طریقے
کا مقصد تو یقین حاصل کرنا ہے اور وہ اس قسم کی نزاع
میں جس میں فریقین نیک نیتی اور معقولیت سے کام لیتے ہیں
غلط فہمی کی وجہ دریافت کرنا چاہتا ہے ان دانشمند واضعین
قانون کی طرح جو ججوں کو کسی مقدمے کے فیصلے میں عاجز
پاکر یہ سبق حاصل کرتے ہیں کہ قانون میں فلاں نقص یا ابہام
ہے۔ وہ تناقض جو قوانین کے استعمال میں ظاہر ہوتا ہے ہماری
محدود عقل کے لیے اصولِ قانون کے جانچنے کا بہترین ذریعہ ہے
تاکہ ہم قوتِ حکم کو جو اپنے مجرد غور و فکر میں لغزشوں کا
احساس آسانی سے نہیں کر سکتی اس طرف متوجہ کر سکیں کہ
اس کے قضایا کے تعین میں کون سی چیزیں اہمیت رکھتی ہیں۔
لیکن یہ تشکیکی طریقہ قبل تجربی فلسفے کے لیے مخصوص ہے
تحقیق کے اور سب میدانوں میں اس کے بغیر کام چل سکتا ہے۔
ریاضی میں اس کا استعمال مناسب نہیں۔ وہاں غلط دعوے
چھپے نہیں رہ سکتے۔ اس لیے کہ ریاضی کے دلائل مشاہدے
پر مبنی ہوتے ہیں اور وہ ہر قدم بدیہی ترکیب کے ذریعے
سے اٹھاتی ہے۔ تجربی فلسفے میں عارضی تشکیک مفید ہو سکتی ہے۔
لیکن یہاں کسی ایسی غلط فہمی کا امکان نہیں جو آسانی سے
رفع نہ ہو سکتی ہو اور ہر نزاع کا فیصلہ دیر سویر تجربے
کے ذریعے ہو جاتا ہے۔ علم اخلاق کے کل قضایا سے عملی نتائج

کے کم سے کم امکانی تجربے میں مقرون صورت میں بھی ظاہر
کیے جا سکتے ہیں اور اس طرح کوئی غلط فہمی جو ان کی مجرّد
صورت میں پائی جائے دور ہو سکتی ہے۔ بہ خلاف اس کے
قبل تجربی فلسفے کے قضایا جو امکانی تجربے کے ماورا معلومات
کا دعوے کرتے ہیں نہ تو اپنی مجرّد ترکیب کو کسی بدیہی
مشاہدے میں ظاہر کر سکتے ہیں اور نہ اس نوعیت کے ہیں
کہ ان کی غلطی کسی تجربے میں پکڑی جا سکے۔ پس قبل تجربی
قوتِ حکم کے لیے کوئی اور معیار اس کے سوا ممکن ہی نہیں
کہ اس کے دعووں کی باہمی مطابقت کا امتحان کیا جائے۔
اور اس غرض سے انھیں آزادی سے آپس میں مقابلہ کرنے
دیا جائے۔

تناقض حکم محض میں

قبل تجربی اعیان کی پہلی نزاع

دعوے

کائنات زمانے میں ایک آغاز
رکھتی ہے اور مکان کے اعتبار سے
حدود میں مقید ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ کائنات زمانے
کے لحاظ سے کوئی آغاز نہیں رکھتی
تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک دیے
ہوئے لمحے تک نامحدود زمانہ منقضی
ہو چکا ہے یعنی اشیائے کائنات
میں کیفیات کا ایک لامتناہی
متوالی سلسلہ گزر چکا ہے لیکن
لامتناہی کی تعریف یہ ہے کہ اس
کی متوالی ترکیب کبھی پوری نہ
ہو۔ پس کائنات کا ایک
لامتناہی گزرا ہوا سلسلہ ناممکن
ہے یعنی کائنات کا آغاز اس کے

ضدِ دعوے

کائنات نہ کوئی آغاز رکھتی ہے
اور نہ حدودِ مکانی بلکہ زمان و
مکان دونوں کے اعتبار سے
نامحدود ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ وہ آغاز رکھتی
ہے۔ چونکہ آغاز شے ایک
وجود ہے جس سے پہلے ایک
ایسے زمانے کا ہونا ضروری
ہے جب شے موجود نہ ہو۔ اس
لیے آغازِ کائنات سے پہلے ایک
ایسا زمانہ ہونا چاہیے جب کائنات
موجود نہ تھی یعنی خالی زمانہ۔
لیکن خالی زمانے میں کسی
شے کا وجود میں آنا ممکن
نہیں۔ اس لیے کہ ایسے زمانے

وجود کی وجوبی شرط ہے۔ یہی
ہمارے دعوے کا پہلا حصّہ
تھا۔

اب رہا دوسرا حصّہ تو آپ
اس کی ضد فرض کر کے دیکھیے
یعنی یہ کہ کائنات پہلو بہ پہلو
وجود رکھنے والی اشیا کا ایک
نامحدود دیا ہوا کُل ہے۔ ظاہر ہے
کہ ہم ایک ایسی مقدار کی کمیت
کو جو کسی مشاہدے کی حدود
میں نہ سماتی ہو صرف اس کے
اجزا کی ترکیب کے ذریعے
سے اور مجموعی مقدار کو صرف
اس ترکیب کی مجموعیت کے
ذریعے سے خیال کر سکتے ہیں۔[1]

کے ایک خاص حصّے اور دوسرے
حصّوں میں کوئی وجہ امتیاز نہیں
اور کسی حصّے میں کوئی ایسی
شرط وجود نہیں پائی جا سکتی
جو شرط عدم پر ترجیح رکھتی ہو
(خواہ آپ یہ فرض کریں کہ
کائنات خود بخود وجود میں
آتی ہے یا اس کی کوئی علت قرار
دیں) پس اگرچہ کائنات میں
اشیا کے سلسلوں کا آغاز ہو
سکتا ہے لیکن خود کائنات کا
کوئی آغاز نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا
وہ گزرے ہوئے زمانے
کے اعتبار سے نامحدود ہے۔

اب رہی دوسری بات
تو آپ اس دعوے کی ضد
فرض کر لیجیے یعنی کائنات
مکان کے لحاظ سے محدود ہے
یعنی وہ ایک خیالی مکان میں
واقع ہے جو نامحدود ہے۔ پس
یہاں نہ صرف اشیا کا باہمی

---

[1] ہم ایک غیر متعین مقدار کا
بہ حیثیت کُل کے مشاہدہ کر سکتے ہیں
جب کہ وہ حدود میں مقید ہو بغیر
اس کے کہ ہم اس کی مجموعیت کی
پیمائش یعنی اس کے اجزا کی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

چنانچہ کائنات کو جو کُل مکانات کو
پُر کرتی ہے ایک کُل کی حیثیت
سے خیال کرنے کے لیے یہ ماننا
پڑے گا کہ اِس نا محدود کائنات
کے اجزا کی متوالی ترکیب مکمل
ہو چکی ہے یعنی کُل پہلو بہ پہلو
وجود رکھنے والی اشیا کے شمار
میں نا محدود زمانہ گزر چکا ہے اور

تعلق مکان کے اندر بلکہ اشیا
کا تعلق مکان سے بھی پایا جاتا ہے
مگر چونکہ کائنات ایک مطلق کُل
ہے جس کے باہر کوئی معروضِ
مشاہدہ یعنی کوئی ایسی شے نہیں
پائی جاتی جس سے کائنات کو
تعلق ہو اِس لیے کائنات کا تعلق
خالی مکان سے گویا لاشے سے
تعلق ہوگا مگر ایسا تعلق کوئی
معنی نہیں رکھتا۔ اِس لیے کائنات
کا خالی مکان سے محدود ہونا بھی
مہمل ہے۔ پس وہ امتداد کے
لحاظ سے نا محدود ہے[1]

بقیہ صفحہ ماسبق
متوالی ترکیب سے اندازہ کر سکیں
اِس لیے کہ حدود زواید کو خارج
کر کے اِس کی تکمیل کا تعین کر دیتی ہیں۔
مجموعیت کا تصور یہاں بجز ترکیب
اجزا کی تکمیل کے تصور کے
اور کچھ نہیں کیونکہ ہم اِس تصور کو
کل مقدار کے مشاہدے سے (جو
اِس صورت میں ناممکن ہے) اخذ
نہیں کر سکتے بلکہ صرف اجزا کی ترکیب
کو نا محدود تک پہنچا کر کم
سے کم ذہن میں اِس کا احاطہ
کر سکتے ہیں۔

[1] مکان محض خارجی مشاہدے
(صوری مشاہدے) کی صورت ہے نہ کہ
کوئی واقعی معروض جس کا خارج
میں مشاہدہ کیا جا سکے مکان اِن
اشیا سے پہلے ہے جو اِس کا تعین
کرتی ہیں (یعنی اُسے پُر کرتی ہیں
یا اُس کی حد بندی کرتی ہیں)

بقیہ برصفحہ آئندہ

یہ ناممکن ہے۔ پس امتداد اشیا
کا ایک نامحدود مجموعہ ایک دیا
ہوا کل یعنی پہلو بہ پہلو دیا ہوا
نہیں سمجھا جا سکتا۔ لہٰذا کائنات
مکان کے اعتبار سے نامحدود نہیں
بلکہ اس کی حدود میں مقید ہے۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ماسبق)

بلکہ یوں کہیے کہ اس کی صورت
سے مطابقت رکھنے والا تجربی
مشاہدہ کرتی ہیں) مکان مطلق کے نام
سے محض ایک امکان ہے خارجی
مظاہر کا جو بجائے خود وجود رکھتے
ہیں یا دیے ہوئے مظاہر پہ اضافہ
کیے جا سکتے ہیں۔ تجربی مشاہدہ مظاہر
اور مکان سے (یا ادراک اور خالی
مشاہدے سے) مرکب نہیں۔ یہ دونوں ایک
دوسرے سے الگ نہیں بلکہ ایک ہی تجربی
مشاہدے میں ہیولیٰ و صورت کی حیثیت
سے مربوط ہیں۔ اگر ہم ایک کو دوسرے کے
(مکان کو کل مظاہر کے) باہر فرض کریں تو
اس سے خارجی مشاہدے کے طرح طرح
کے بے بنیاد تعینات پیدا ہوتے ہیں جن
کا ادراک ممکن نہیں مثلاً کائنات کی حرکت
یا سکون نامحدود خالی مکان میں جن کا
وجود دونوں کے تعلق کا ایک ایسا
تعین ہے جس کا کبھی ادراک نہیں
ہو سکتا بلکہ موہوم شے ہے۔

ملاحظہ پہلے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

ہم نے اِن متضاد دلائل میں
دھوکا دینے کی کوشش نہیں کی ہے
ہماری غرض یہ نہیں کہ (بہ قول
شخصے) وکیلوں کی سی بحث کرکے
حریف کی غفلت سے فائدہ اٹھائیں
اور اگر اُس نے کسی ایسے قانون
کا حوالہ دیا ہے جس کا مطلب
وہ غلط سمجھا ہے تو اس غلط
فہمی کو دُور نہ کریں بلکہ اس
کی تردید پر اپنے دعوٰی باطل
کی بنا رکھیں۔ اِن میں سے ہر
ایک دلیلِ نفسِ امر سے ماخوذ
ہے اور دونوں طرف کے ادعائی
فلسفوں کے غلط نتائج سے جو
فائدہ اٹھایا جا سکتا تھا وہ نظر
انداز کر دیا گیا ہے۔

ہم دعوے کا نمائشی ثبوت
اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ

۲۔ ضدِ دعوے کے متعلق

دیے ہوئے سلسلۂ کائنات
اور مجموعی تصورِ کائنات کی
لامحدودیت کا ثبوت اس پر
موقوف ہے کہ برعکس صورت
میں یہ ماننا پڑے گا کہ خالی
مکان اور خالی زمانہ کائنات
کا احاطہ کیے ہوئے ہیں۔ ہمیں
معلوم ہے کہ لوگوں نے اس
نتیجے سے بچنے کے حیلے سوچے
ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات
زمان و مکان کے لحاظ سے محدود
ہو سکتی ہے بغیر اس کے کہ ہم
ایک زمانۂ مطلق آغازِ کائنات
سے پہلے اور ایک مکانِ مطلق
کائنات کے باہر فرض کریں جو
ایک ناممکن چیز ہے۔ ہم پیروانِ
لائبنیز کی رائے کے آخری حصے
سے بالکل متفق ہوں۔ مکان محض

اذعانی فلسفیوں کے دستور کے
مطابق ایک دی ہوئی مقدار
کی لامحدودیت کا غلط تصوّر
پیش کرتے۔ نامحدود وہ مقدار
ہے جس سے (یعنی دی ہوئی
اکائیوں کی اس تعداد سے جو
اس میں شامل ہے) بڑی مقدار
ممکن نہ ہو لیکن کوئی تعداد سب
سے بڑی نہیں ہوتی اس لیے
کہ ہر تعداد پہ ایک یا ایک سے
زیادہ اکائیاں اضافہ کی جاسکتی
ہیں۔ اس لیے ایک نامحدود
دی ہوئی مقدار ناممکن ہے چنانچہ
کائنات کا (گزرے ہوئے
سلسلے اور امتداد دونوں کے
لحاظ سے) نامحدود ہونا ناممکن ہے۔
پس وہ زمان و مکان دونوں
کے لحاظ سے محدود ہے۔ یہ استدلال
ہم پیش کرسکتے تھے لیکن حقیقت
میں مذکورہ بالا تصوّر ایک نامحدود
کل کے اس تصوّر سے جو ہمارے

خارجی مشاہدے کی صورت ہو
نہ کوئی واقعی معروض جس کا
خارج میں مشاہدہ کیا جاسکے
اور وہ مظاہر سے الگ نہیں
بلکہ خود مظاہر کی صورت ہے۔
پس مکان مطلق طور پہ وجود
اشیا کا تعیّن کرنے والے کی
حیثیت سے نہیں پایا جاسکتا۔
اس لیے کہ وہ کوئی معروض
نہیں بلکہ صرف امکانی معروضات
کی صورت ہے۔ پس اشیا بحیثیت
مظاہر کے مکان کا تعیّن کرتی ہیں
یعنی انھیں کے ذریعے سے یہ
فیصلہ ہوتا ہے کہ مکان کے کل
ممکن محمولات (کمیت و نسبت)
میں سے کون سے محمول وجود
رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے
مکان موجود بالذات کی حیثیت
سے اشیا کا تعیّن کمیت یا شکل
کے لحاظ سے نہیں کرسکتا کیونکہ
وہ بجائے خود وجود نہیں رکھتا۔

ذہن میں ہوتا ہے مطابقت نہیں
رکھتا۔ اس کے ذریعے سے ہم یہ
تصور نہیں کرتے کہ نامحدود کتنا
بڑا ہے۔ پس اس کا تصور بڑی
سے بڑی چیز کا تصور نہیں ہے۔
بلکہ اس تعلق کا تصور جو وہ کسی
مفروضہ اکائی سے رکھتا ہے جس
کے مقابلے میں وہ کل اعداد سے
بڑا ہے۔ مفروضہ اکائی کے چھوٹے
یا بڑے ہونے پر نامحدود کا چھوٹا
یا بڑا ہونا موقوف ہے لیکن چونکہ
لامحدودیت صرف اس دی ہوئی
اکائی کی نسبت پر مشتمل ہے اس
لیے وہ ہمیشہ یکساں رہے گی
گو اس سے کل کی کمیت مطلق
معلوم نہیں ہوگی اور اس سے
ہمیں یہاں بحث بھی نہیں ہے
دراصل لامحدودیت کا (قبل
تجربی) تصور یہ ہے کہ ایک
مقدار کی پیمائش میں اکائی
کی متوالی ترکیب کبھی مکمل

غرض مظاہر تو ایک مکان کا
(خواہ وہ پر ہو یا خالی[1]) احاطہ
کر سکتے ہیں لیکن خالی مکان جو
بظاہر عالم مظاہر کے باہر ہو
ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی
بات زمانے پر بھی صادق آتی
ہے۔ یہ سب کچھ تسلیم ہے مگر
اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا
کہ اگر ہم کائنات کی مکان یا
زمانے کے لحاظ سے کوئی حد
فرض کر لیں تو ہمیں یہ دو ناممکن
چیزیں (یعنی خالی مکان کائنات
سے باہر اور خالی زمانہ کائنات

[1] ظاہر ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں: خالی مکان
جو مظاہر کے درمیان یعنی کائنات کے اندر ہو
کم سے کم قبل تجربی اصولوں سے تناقض
نہیں رکھتا اور ان کے لحاظ سے ہم
اس سے انکار نہیں کر سکتے گو
اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اس
کے امکان کا اقرار کیے لیتے ہیں)۔

نہ ہو[1] اس سے یقینی طور پر یہ
نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک دیے ہوئے
(یعنی موجودہ) لمحے تک لامتناہی
متوالی کیفیات کا گزر چکا ہونا
ممکن نہیں۔ پس کائنات کا آغاز
لابُد ہے۔

دعوے کے دوسرے حصے
میں یہ اشکال نہیں ہے کہ ایک
نامحدود سلسلہ گزر چکا ہو اس
لیے کہ امتداد کے لحاظ سے
نامحدود کائنات کی اشیا پہلو بہ پہلو
دی ہوتی ہیں لیکن ان اشیا کی
مجموعیت کا تصور کرنے میں
چونکہ ہمارے لیے کوئی حدود
موجود نہیں جو مشاہدے میں
خود بخود اس مجموعیت کو متعین
کر دیں اس لیے ہمیں اپنے تصور
سے پہلے) موجود فرض کرنی
پڑیں گی۔

اس نتیجے سے بچنے کے لیے
کہ اگر کائنات (زمان و مکان
کے لحاظ سے) محدود ہے تو لازم
آتا ہے کہ نامحدود خالی مکان
موجود اشیا کا بہ لحاظ کمیت
تعین کرتا ہے لوگ جو راہ ڈھونڈھتے
ہیں وہ دراصل یہ ہے کہ عالم محسوس
کے بجائے ایک عالم معقول آغاز
(یعنی وجود جس سے پہلے عدم کا
زمانہ ہو) کے بجائے ایک ایسا
وجود جسے دنیا میں کوئی تعین
درکار نہ ہو اور حدود امتداد کی
جگہ قیود کائنات تصور کر لیتے
ہیں اور اس طرح زمان و مکان
کے جھگڑے ہی سے بچ جاتے ہیں
لیکن یہاں بحث صرف عالم مظاہر
اور اس کی کمیت کی ہے جس
میں حسی شرائط سے قطع نظر
کرنا گویا اس کے وجود کو باطل

---

[1] یہ دی ہوئی اکائیوں کی ایک تعداد
پر مشتمل ہے جو کل اعداد سے بڑی
ہے یہی نامحدود کا ریاضیاتی تصور ہے۔

کی توجیہہ کرنا پڑے گی اور چونکہ
یہاں ہم کل سے شروع کر کے
اجزا کی ایک مقررّہ تعداد تک
نہیں پہنچ سکتے اس لیے صرف
یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ
کل کے امکان کو اجزا کی متوالی
ترکیب سے ظاہر کریں۔ یہ ترکیب
ایک ایسا سلسلہ ہے جو کبھی مکمل
ہونے والا نہیں۔ پس نہ ہم
اس کے بغیر اور نہ اس کے ذریعے
سے مجموعیت کا تصور کر سکتے ہیں
اس لیے کہ اس صورت میں
خود تصورِ مجموعیتِ اجزا کی
مکمل ترکیب کا تصور ہے اور یہ
ناممکن ہے اس لیے تصورِ مجموعیت
بھی ناممکن ہے۔

کر دینا ہے۔ کائناتِ محسوس اگر
محدود ہو تو لازماً نامحدود خالی
مکان میں واقع ہو گی۔ اس سے
انکار کرنے کے معنی یہ ہوں گے
کہ ہم عمداً مکان سے جو مظاہر
کے امکان کی بدیہی شرط ہے۔
انکار کرتے ہیں اور اس صورت
میں عالمِ محسوس سے انکار
لازم آئے گا حالانکہ ہمارے
لیے یہی ایک چیز ہے جو دی
ہوئی ہے۔ عالمِ معقولِ محض کائنات
کا ایک عام تصور ہے جس میں
ہم اس کے مشاہدے کی کل
شرائط سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔
پس اس کے متعلق کوئی ترکیبی
قضیہ خواہ وہ ثبوتی ہو یا سلبی
ممکن ہی نہیں ہے۔

تناقض حکم محض میں

قبل تجربی اعیان کی دوسری نزاع

دعویٰ

کائنات میں ہر مرکب جوہر بسیط
اجزا پر مشتمل ہے اور بجز بسیط اور
اس کے مرکب کے اور کسی چیز
کا وجود نہیں ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ مرکب جوہر بسیط
اجزا پر مشتمل نہیں ہے جب ہم
اپنے خیال میں ان کی ترکیب کو
رفع کر دیں گے تو کوئی مرکب
جز باقی نہیں رہے گا اور (چونکہ
کوئی بسیط جز ہوتا ہی نہیں اس
لیے) کوئی بسیط جز بھی نہیں
رہے گا یعنی جوہر کا وجود ہی
نہیں رہے گا۔ پس یا تو خیال
میں ترکیب کا رفع کرنا ناممکن
ہے یا اس کے رفع کرنے کے

ضد دعویٰ

کائنات میں کوئی شے بسیط
اجزا سے مرکب نہیں ہے اور
اس کے اندر کوئی بسیط وجود
نہیں رکھتا۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ کوئی مرکب شے
(بہ حیثیت جوہر کے) بسیط اجزا
پر مشتمل ہے چونکہ کل خارجی علاقے
چنانچہ جوہروں کی ترکیب بھی
صرف مکان کے اندر ممکن ہے
لہذا جتنے اجزا پر یہ مرکب مشتمل
ہے اتنے ہی حصوں پر مکان
بھی مشتمل ہوگا لیکن مکان بسیط
حصوں پر نہیں بلکہ مکانات
پر مشتمل ہوتا ہے پس مرکب کا
ہر جز لازمی طور پر ایک مکان

بعد کسی ایسی چیز کا جو مرکب نہ ہو
یعنی بسیط کا باقی رہنا لازم ہے۔
لیکن پہلی صورت میں ہمارا مرکب
جوہروں پر مشتمل نہیں ہوگا (اس
لیے کہ جوہروں کا مرکب ہونا تو
ان میں محض اتفاقی تعلق ہے
اور اس کے بغیر بھی وہ اپنا
مستقل وجود رکھتے ہیں) پس
چونکہ یہ صورت اس چیز کے
منافی ہے جو ہم نے مانی ہے اس
لیے صرف دوسری صورت
رہ جاتی ہے کہ مرکب جوہر کائنات
میں بسیط اجزا پر مشتمل ہوتے
ہیں۔

اس سے بلا واسطہ یہ نتیجہ
نکلتا ہے کہ کائنات کی کل اشیا
بسیط ہستیاں ہیں مرکب ہونا
ان کی صرف ایک خارجی
صورت ہے اور گو ہم بسیط
جوہروں کو ان کی مرکب شکل
سے کبھی الگ نہ کر سکیں

گھیرتا ہے۔

چونکہ ہر شے ثبت جو ایک
مکان گھیرتی ہے۔ مختلف اجزا
پر مشتمل ہوتی ہے جو ایک دوسرے
کے باہر پائے جاتے ہیں اور
بہ حیثیت مرکب کے اس کے
یہ اجزا اعراض نہیں بلکہ جوہر
ہوتے ہیں (اس لیے کہ اگر
وہ جوہر نہ ہوں تو ایک دوسرے
کے باہر نہیں ہو سکتے)۔ اس
طرح بسیط ایک جوہر مرکب
قرار پاتا ہے اور یہ صریحی
تناقض ہے۔

رہا ضدِ دعوے کا دوسرا
قضیہ کہ کائنات کے اندر کوئی
بسیط وجود نہیں رکھتا تو اس
کے یہ معنی ہیں کہ بسیط مطلق
کا وجود کسی تجربے یا ادراک
سے، خواہ وہ داخلی ہو یا خارجی
ظاہر نہیں ہوتا پس بسیط مطلق
محض ایک عین ہے جس کا معروضی

تاہم قوتِ حکم انھیں ترکیب کے عناصر اوّلین اور اُس سے مقدم بسیط ہستیاں ماننے پر مجبور ہے۔

اثبات کبھی کسی امکانی تجربے سے معلوم نہیں ہوسکتا یعنی مظاہر کے شہود میں کوئی معروف یا معروض نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ اگر ہم فرض کرلیں کہ اس ۵

---

۵ قبل تجربی عین کا ایک تجربی معروض پایا جاتا ہو تو وہ کسی ایسے معروض کا تجربی مشاہدہ ہونا چاہیے جو قطعاً ایک دوسرے کے باہر اور ایک رشتۂ وحدت میں مربوط اجزا پر مشتمل نہ ہو۔ مگر کسی معروض کے مشاہدے میں اجزا کے عدم شعور سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ اجزا کا وجود قطعاً ناممکن ہو جو بسیط ہونے کی ضروری شرط ہو لہٰذا بسیط کا وجود کسی ادراک سے مستنبط نہیں کیا جاسکتا۔ پس چونکہ کوئی مطلق بسیط معروض کسی امکانی تجربے میں نہیں دیا جاسکتا اور امکانی تجربات کا مجموعی تصوّر کائنات محسوس کہلاتا ہو لہٰذا کائنات میں کہیں بھی کوئی بسیط معروض نہیں دیا جاسکتا۔

ضدِ دعوے کا یہ دوسرا قضیّہ پہلے سے کہیں زیادہ دور تک پہنچتا ہو اس لیے کہ پہلا تو بسیط کو صرف مرکب کے مشاہدے سے خارج کرتا ہو لیکن یہ دوسرا اُسے کُل عالمِ طبعی سے خارج کر دیتا ہو۔ اسی لیے یہ قضیّہ (مرکب) خارجی مشاہدے کے دیے ہوئے معروض کے تصوّر سے ثابت نہیں کیا جاسکا بلکہ اس علاقے سے ثابت کیا گیا جو یہ تصوّر عام امکانی تجربے سے رکھتا ہو۔

ملاحظہ دوسرے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

جب ہم کسی کل کا ذکر کرتے
ہیں جو وجوباً بسیط اجزا پر مشتمل
ہوتا ہو تو اس سے مراد ایسا کل
ہو جو ماہیت کے اعتبار سے
جوہر ہو اور یہ دراصل ایک ترکیب
ہو یعنی اس موادِ مشاہدہ کی ایک
اتفاقی وحدت جو (کم سے کم خیال
میں) الگ الگ دیا ہوا ہو اور
جیسے ہم نے رابطہ دے کر
ایک شے واحد بنا دیا ہو۔ مکان
کو دراصل مرکب نہیں بلکہ سالم
کہنا چاہیے اس لیے کہ اس
کے اجزا صرف کل کے اندر
ہی ہو سکتے ہیں۔ خود کل کا امکان
اجزا پر منحصر نہیں۔ زیادہ سے
زیادہ اسے مرکبِ تصوری کہہ
سکتے ہیں نہ کہ مرکبِ واقعی

۲۔ ضد دعوے کے متعلق

مادے کے اس نامحدود تقسیم
کے قضیے پر جس کا استدلال
محض ریاضیاتی ہو نظریۂ جوہر
واحد کے حامی اعتراضات کرتے ہیں۔
ان کے اعتراضات کی صحت
میں شبہ کرنے کے لیے یہی
بات کافی ہو کہ وہ واضح ترین
ریاضیاتی دلائل کو ماہیت مکان
کے معلومات کی حیثیت سے
تسلیم نہیں کرتے جہاں مکان
کل مادے کے امکان کی صوری
شرط ہو، بلکہ انھیں مجرد منطقی
تصورات کے نتائج قرار دیتے ہیں
جو واقعی اشیا پر عائد نہیں ہو سکتے۔
گویا مشاہدہ کا کوئی اور طریقہ بھی
ہو سکتا ہو علاوہ اس کے جو
مکان کے اصلی مشاہدے میں

مگر یہ محض موشگافی ہے چونکہ
مکان جوہروں سے (بلکہ واقعی
اعراض سے بھی) مرکب نہیں
ہے اس لیے جب ہم اس کی
ترکیب کو رفع کر دیں تو کچھ بھی
یہاں تک کہ نقطہ بھی باقی
نہیں رہتا۔ اس لیے کہ نقطہ
صرف ایک مکان (یعنی ایک
مرکب) کی حد کی حیثیت سے
ممکن ہے اس لیے جو چیز جوہر
کی کیفیت سے تعلق رکھتی ہے
(مثلاً تغیر) گو اس میں کمیت
موجود ہے لیکن وہ بسیط اجزا
پر مشتمل نہیں ہوتی یعنی تغیر کا
ایک مقررہ درجہ متعدد بسیط
تغیرات کے ملنے سے وجود
میں نہیں آتا۔ ہم مرکب سے
بسیط پر جو حکم لگاتے ہیں
وہ صرف وجودِ مستقل رکھنے
والی اشیا پر صادق آتا ہے لیکن
ایک کیفیت کے اعراض وجود

دیا ہوا ہے اور اس کے بدیہی
تعینات ان سب اشیا پر عائد
نہیں ہوتے جن کا امکان اسی
پر موقوف ہے کہ وہ مکان کو
پُر کرتی ہوں۔ اگر ہم ان کی
بات مان لیں تو ہمیں علاوہ
ریاضیاتی نقطے کے جو بسیط ہے
مگر مکان کا جز نہیں بلکہ اس
کی حد ہے طبیعیاتی نقطے بھی
ماننے پڑیں گے جو بسیط ہونے
کے باوجود یہ کمال رکھتے ہیں
کہ اجزائے مکان کی حیثیت
سے محض اپنے مجموعے سے
مکان کو پُر کر دیتے ہیں۔ بغیر
اس کے کہ ہم اس مہمل نظریے
کی تردید میں ان دلائل کو
دہرائیں جو کثرت سے موجود ہیں
اور یہ دکھائیں کہ محض منطقی
تصورات سے ریاضی کے
بدیہیات کو غلط قرار دینا
بیکار ہے ہم صرف اتنا کہیں گے

مستقل رکھنے والی اشیا نہیں
ہیں۔ لہذا اگر یہ استدلال کہ
مرکب جوہری کے اجزا وجوباً
بسیط ہوتے ہیں اپنی حد سے
بڑھا کر بلا تفریق ہر مرکب پہ
عائد کیا جائے جیسا کہ بارہا کیا
گیا ہے تو وہ باطل ہو جاتا ہے
اور سارا کھیل بگڑ جاتا ہے۔

ہم یہاں صرف اسی بسیط
کا ذکر کر رہے ہیں جو ایک
مرکب میں وجوباً دیا ہوا ہو
اور جو اس مرکب کی تحلیل کے
بعد باقی رہے۔ جوہر واحد کا
اصل مفہوم (جو لائبنیز کے فلسفے
میں ہے) صرف اس بسیط تک
محدود ہے جو بلا واسطہ ایک جوہر
بسیط کی حیثیت سے دیا ہوا
ہو (مثلاً شعور ذات میں)
نہ کہ، ایک مرکب کے عنصر کی
حیثیت سے جس کا صحیح نام
جوہر فرد ہے۔ چونکہ ہم بسیط

کہ یہاں فلسفے اور ریاضی کا جھگڑا
محض اس لیے ہے کہ فلسفے نے
یہ بات نظر انداز کر دی ہے
کہ یہ صرف مظاہر اور اس کی
شرائط کا سوال ہے۔ یہاں مرکب
کے خالص عقلی تصور کے مقابلے
میں بسیط کا تصور حاصل کر
لینا کافی نہیں بلکہ مرکب (مادے)
کے مشاہدے کے مقابلے میں
بسیط کا مشاہدہ حاصل کرنا ہے۔
اور یہ قانون حسیت کی رو سے
یعنی مفروضات حس میں ناممکن
ہے۔ چنانچہ وہ کل جو جوہروں پہ
مشتمل ہو اور صرف فہم محض
کے ذریعے سے خیال کیا جاتا ہو
اس پہ تو یہ بات صادق آتی ہے
کہ اس کی ترکیب سے پہلے
بسیط اجزا کا موجود ہونا ضروری
ہے مگر مظاہر جوہر کے اس
مجموعے پہ صادق نہیں آتی
جو مکان کے اندر تجربی مشاہدے

جوہروں کو مرکب کے عناصر
ثابت کرنا چاہتے ہیں اس
لیے دوسرے تناقض کے
دعوے کو جوہر فرد کی بحث
کہہ سکتے تھے لیکن یہ اصطلاح
پہلے سے صحیح مظاہر (مسلمات)
کی ایک خاص توجیہہ کے لیے
استعمال ہوتی ہے اور اس کے
لیے تجربی تصورات کی ضرورت
ہے۔ اس لیے مذکورہ بالا دعوے
کو جوہر واحد کا متکلمانہ قضیہ
کہنا چاہیے ۔

کی حیثیت سے یہ وجوبی صفت
رکھتا ہے کہ اس کا کوئی جز
بسیط نہیں ۔کیوں کہ مکان کا کوئی جز
بسیط نہیں۔ نظریہ جوہر واحد کے علم برداروں
نے باریک بینی سے کام لے کر اس اشکال
سے بچنے کی یہ ترکیب نکالی ہے
کہ وہ مکان کو خارجی مشاہدے
کے معروضات (اجسام) کی شرط
امکان تسلیم نہیں کرتے بلکہ
اجسام کو اور عام طور پر
جوہروں کے طبیعی علاقے کو
مکان کی شرط امکان قرار دیتے ہیں
لیکن اصل میں ہم اجسام کا
م تصور صرف مظاہر کی حیثیت سے رکھتے ہیں اور اس طرح
مکان کل خارجی مظاہر سے مقدم اور ان کے امکان کی وجوبی
شرط قرار پاتا ہے ۔ پس یہ ترکیب چلنے والی نہیں۔ چنانچہ قبل
تجربی حسیات میں اس نظریے کی کافی تردید کی جا چکی ہے اگر
اجسام اشیائے حقیقی ہوتے تو البتہ نظریہ جوہر واحد کے علم برداروں
کا استدلال صحیح مانا جاتا۔

دوسرے متکلمانہ قضیے کی یہ خصوصیت ہے کہ جو اذعانی
قضیہ اس کے خلاف پیش کیا جاتا ہے کل قضایائے حکم میں

صرف وہی ایک ایسا ہے کہ اُس چیز کو جسے ہم نے اوپر محض قبل تجربی اعیان میں شمار کیا تھا (جوہر کے قطعاً بسیط ہونے کو) بظاہر مشاہدے سے ثابت کر دیتا ہے یعنی اس بات کو کہ داخلی حِس کا موضوع "خیال کرنے والا" ہیں، ایک قطعاً بسیط جوہر ہے۔ ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے (اس لیے کہ اوپر اس مسئلے پر تفصیل سے بحث ہو چکی ہے) البتہ صرف اتنا کہیں گے کہ جب کوئی چیز محض ایک معروض کی حیثیت سے خیال کی جائے بغیر اپنے مشاہدے کی ترکیبی تعیّن کے (جیسا کہ اس "ہیں" کے مجرد تصور میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ اس تصور میں کسی کثرت اور ترکیب کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ محمولات جو ہم اس میں خیال کرتے ہیں محض داخلی حِس کے مشاہدات ہیں اس لیے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی جس سے الگ الگ اجزا کا ہونا یعنی واقعی ترکیب ثابت ہو۔ پس صرف شعورِ ذات ہی میں یہ صفت ہے کہ چونکہ خیال کرنے والا موضوع آپ ہی اپنا معروض ہے اس لیے وہ اپنے آپ کو تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ بجائے خود ہر معروض ایک وحدتِ مطلق ہے۔ تاہم جب یہ موضوع خارجی حیثیت سے بہ طور ایک معروض مشاہدہ کے دیکھا جائے تو مشاہدے میں یقیناً ترکیب پائی جائے گی اور اس کا اس حیثیت سے دیکھا جانا ضروری ہے جب ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آیا اس میں کثرتِ مظاہر ایک دوسرے کے باہر موجود ہے یا نہیں۔

تناقضِ حکمِ محض میں

قبل تجربی اعیان کی تیسری نزاع

دعوے

علیت کی صرف ایک ہی قسم،
قوانینِ طبیعی سے مطابقت رکھنے
والی نہیں ہے جس سے کائنات
کے کل مظاہر کی توجیہ کی جا سکے
بلکہ اس کے لیے ایک اور علیت
یعنی بہ اختیار ماننا ضروری ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ اس علیت
کے سوا جو قوانین طبیعی کے مطابق
ہے کوئی اور علیت موجود نہیں۔
اس صورت میں ہر واقعہ کے
لیے ایک مقدم حالت کا ہونا
ضروری ہے جس کے بعد وہ
ناگزیر طور پر ایک قاعدے
کے مطابق وقوع میں آتا ہے
لیکن یہ مقدم حالت خود ایک
واقعہ ہے (جو زمانے کے اندر

ضد دعوے

اختیار کوئی چیز نہیں ہے بلکہ
کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے صرف
قوانینِ طبیعی کے مطابق ہوتا ہے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ قبل تجربی فہم
میں اختیار، ایک خاص قسم کی
علیت کی حیثیت سے جس کے
مطابق کائنات کے اندر واقعات
ظہور میں آ سکتے ہیں پایا جاتا ہے
یعنی ایک حالت اور ایک سلسلہ
نتائج کا قطعی آغاز کرنے کی
قوت پائی جاتی ہے۔ پس نہ صرف
اس سلسلے کا جو خود رو ہے بلکہ
اس خود روی کا بھی جس سے
یہ سلسلہ ظہور میں آتا ہے مطلقاً
آغاز ہوتا ہے اور کوئی مقدم
حالت نہیں جو اس واقع ہونے

حادث ہے اور پہلے معدوم تھا)
اس لیے کہ اگر وہ قدیم ہوتا
تو اس کا مسبّب بھی حادث
نہیں بلکہ قدیم ہوتا لہذا جس
علّت سے کوئی چیز وقوع میں
آتی ہے اس کی علیت خود ایک
واقعہ ہے جس کے لیے قوانینِ
طبیعی کے مطابق ایک دوسری
متقدّم حالت اور علّیت کی ضرورت
ہے اور دوسری کے لیے تیسری
کی وقس علی ہذا۔ پس اگر کل
واقعات صرف قوانینِ طبیعی کے
مطابق وقوع میں آتے ہیں تو
ہر آغاز اضافی ہے کوئی آغاز
مطلق نہیں اور سلسلہ علل کبھی
مکمل نہیں ہوتا لیکن قانونِ
طبیعی یہی ہے کہ کوئی واقعہ بغیر
علّتِ غائی کے جو بدیہی طور پہ
متحیّن ہو وقوع میں نہیں آتا
پس اگر علّیت صرف قوانینِ
طبیعی کے مطابق ہو تو اس

والے فعل کا تعیّن کرتی ہو لیکن
ہر فعل کے آغاز سے پہلے علّت
کی وہ حالت ہونی چاہیے جس
میں فعل ہنوز شروع نہ ہوا ہو
اور فعل کے آغازِ مطلق سے
پہلے علّت کی ایک ایسی حالت
ماننی پڑے گی جو اس کی
متقدم حالت سے کوئی علاقہ
نہیں رکھتی یعنی اس کا نتیجہ
نہیں ہے۔ پس قبل تجربی اختیار
قانونِ علّیت کے منافی ہے اور
فاعلی علّتوں کے متوالی حالات
کا ایک ایسا ربط جس کے مطابق
تجربے کی وحدت ممکن نہیں اور
جو کبھی تجربے میں نہیں پایا جاتا
محض ایک خیالی چیز ہے۔
غرض ہمارے سامنے تو صرف
عالمِ طبیعی ہے اور اسی میں ہمیں
دنیا کے واقعات کا ربط اور
ترتیب تلاش کرنی ہے۔ اختیار
(قوانینِ طبیعی سے آزاد ہونے)

تقاضے ہیں جو غیر محدود کلیت
رکھتا ہے تناقض پیدا ہو جاتا ہے
اس لیے ہم یہ نہیں مان سکتے
کہ علیتِ طبیعی کے سوا اور کوئی
علیت موجود نہیں۔

پس ایک اور علیت
فرض کرنی پڑتی ہے جس کے
مطابق ایک واقعہ کی علیت
کسی اور متقدم علیت سے
وجوبی قوانین کے مطابق متعین
نہیں ہوتی یعنی علتوں میں
مطلق خود فعلی ماننی پڑتی ہے
جس سے وہ ایک سلسلہ مظاہر
کو جو قوانینِ طبیعی کے مطابق
چلتا ہے خود بخود شروع کرتی ہیں یا
بہ الفاظ دیگر قبل تجربی اختیار یا
جس کے بغیر عالمِ طبیعی میں
سلسلہ مظاہر کی توالی علتوں
کی سمت میں کبھی مکمل نہ ہوتی۔

ہیں جبر سے آزادی بے شک
حاصل ہوتی ہے لیکن اسی کے ساتھ
ہم قواعد کی رہنمائی سے محروم
ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تو ہم کہہ
نہیں سکتے کہ حوادثِ کائنات
کے سلسلہ علل میں قوانینِ طبیعی
کی جگہ قوانین اختیار لے لیتے ہیں
اس لیے کہ اگر یہ سلسلہ قوانین
کے مطابق متعین ہوتا تو پھر
وہ اختیار نہ رہتا اور اُس میں
اور علیتِ طبیعی میں کوئی فرق
نہ ہوتا۔ پس علیتِ طبیعی اور
قبل تجربی اختیار میں وہی فرق ہے
جو باقاعدگی اور بے قاعدگی میں ہے۔
علیتِ طبیعی میں قوتِ فہم کو یہ
مشکل ضرور ہے کہ وہ سلسلہ علل
میں واقعات کی جڑ تلاش کرنے
کے لیے اس پر مجبور ہے کہ برابر
اوپر چڑھتی چلی جائے اس لیے
کہ ان میں سے ہر ایک کی علیت
مشروط ہوتی ہے مگر اسی کے ساتھ

یہ فائدہ ہو کہ تجربے میں اوّل
سے آخر تک باقاعدگی اور
وحدت قائم رہتی ہے۔ یہ خلاف
اس کے اختیار کے دلفریب نظریے
سے قوتِ فہم کو یہ آسانی ہے کہ
سلسلۂ علل ایک غیر مشروط علّیت
پہ پہنچ کر رُک جاتا ہے جس کا
فعل خود بخود شروع ہو جاتا ہے
مگر چونکہ یہ علّیت کسی قانون
کی پابند نہیں اس لیے قواعد
کی رہنمائی باقی نہیں رہتی جس
کے بغیر مسلسل اور مربوط تجربہ
ناممکن ہے۔

ملاحظہ تیسرے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

گو اختیار کا قبل تجربی عین
اس اصطلاح کے نفسیاتی تصوّر
سے جو بڑی حد تک تجربی ہے، اپنے
مشمول کے لحاظ سے بہت کم ہے

۲۔ ضدِ دعوے کے متعلق

وہ لوگ جو نظریہ اختیار
کے خلاف قوانینِ طبیعی کی مطابقت
کے حامی ہیں وہ اس بظاہر معقول
معلوم ہونے والے استدلال کی

اور صرف فعل کے قطعاً خود رو
ہونے پر عاید ہوتا ہے پھر بھی
دراصل یہی چیز فلسفے کے لیے
سنگِ راہ ہے اور آپ سے اس
قسم کی غیر مشروط علّیت کے
تسلیم کرنے میں سخت دشواری
محسوس ہوتی ہے چنانچہ اختیار ارادہ
کے مسئلے کا جو پہلو مُحکم نظری کو
ہمیشہ اُلجھن میں ڈالتا رہا ہے
وہ اصل میں صرف قبل تجربی پہلو
ہے اور محض اس بات سے تعلق
رکھتا ہے کہ آیا ایک ایسی قوّت
کا ماننا ضروری ہے جو مستوالی اشیا
یا حالات کے سلسلے کو خود بخود
شروع کرتی ہے۔ ایسی قوّت
کیوں کر ممکن ہے اس کا جواب
دے سکنا اتنا ضروری نہیں
اس لیے کہ جو علّیت قوانینِ
طبیعی کے مطابق ہے اس میں بھی
ہمیں اس بدیہی علم پر اکتفا
کرنی پڑتی ہے کہ ایسی علّیت کا

تردید میں یوں کہیں گے کہ جب
آپ زمانے کے لحاظ سے دنیا
کا کوئی ریاضیاتی آغاز مطلق
فرض نہیں کرتے تو آپ کو
علّیت کے لحاظ سے کوئی حرکیاتی
آغاز مطلق فرض کرنے کی بھی
ضرورت نہیں ہے۔ آپ سے
کس نے کہا ہے کہ دنیا کی ایک
حالت اولیٰ یعنی یکے بعد دیگرے
وقوع میں آنے والے سلسلۂ
مظاہر کا ایک آغاز مطلق گھڑ
لیجیے تاکہ آپ اپنے تخیّل کے
لیے ایک سکون کا نقطہ تلاش
کر لیں اور نا محدود عالمِ طبیعی
کی حدود مقرر کر دیں؛ جب
جوہر دنیا میں ہمیشہ سے موجود
ہیں، کم سے کم وحدتِ تجربہ
کے لیے اس بات کا ماننا ضروری
ہے، تو پھر یہ بھی مان لینے میں
کیا دشواری ہے کہ ان کے حالات
میں تبدیل یعنی ایک سلسلہ تغیّرات

ماننا ضروری ہو حالانکہ یہ بات
کہ ایک شے کے وجود سے دوسری
شے کا وجود کیوں کر لازم آتا ہو
ہم بالکل نہیں سمجھ سکتے اور صرف
تجربے کی بنا پر تسلیم کرتے ہیں۔ اوپر
ہم نے ایک سلسلہ مظاہر کے
پہلے پہل شروع ہونے کے
وجوب کو اُس حد تک ثابت
کر دیا ہو جہاں تک کہ دُنیا کے
آغاز کو سمجھنے کے لیے درکار ہو۔
اِس کے بعد کے جتنے حالات ہیں
وہ قوانینِ طبیعی کے ماتحت قرار
دیے جا سکتے ہیں۔ اب چونکہ
ایک ایسی قوت، جو زمانے کے
اندر ایک سلسلۂ مظاہر کو خود بخود
شروع کر سکتی ہو، ثابت ہو گئی
(گو ہم اس کے سمجھنے سے قاصر
رہیے)۔ اس لیے ہمیں یہ حق ہو
کہ واقعاتِ عالم کے درمیان
میں بھی مختلف سلسلوں کو علیّت
کے لحاظ سے خود بخود شروع

ہمیشہ سے وجود رکھتا ہو، لیکن
ہمیں کوئی آغاز مطلق خواہ
وہ ریاضیاتی ہو یا حرکیاتی تلاش
نہیں کرنا چاہیے۔ اِس قسم کا
لامتناہی سلسلہ جس کی کوئی
پہلی کڑی نہ ہو کہ اور سب
کڑیاں اِس کے بعد آتی ہوں
ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن
اگر آپ قدرت کے اس معمّے
کو محض اس وجہ سے رد کرتے ہیں
تو آپ کو بہت سی ترکیبی
بنیادی ماہیتیں (بنیادی قوتیں)
رد کرنی پڑیں گی کیونکہ وہ بھی
آپ کی سمجھ میں نہیں آتیں اور
خود تغیّر کا امکان آپ کو ناقابلِ
قبول نظر آئے گا۔ اس لیے
کہ جب تک آپ کو تجربے
سے نہ معلوم ہو کہ واقعی تغیّر
ہوتا ہو آپ بدیہی طور پر
کبھی نہ سمجھ سکیں گے کہ عدم
اور وجود کی یہ مسلسل توالی

ہونے والا قرار دیں اور ان
کے جوہروں کے طرف فعل اختیاری
کی قوت منسوب کریں۔ لیکن اس
مقام پہ لوگوں کو یہ غلط فہمی
نہیں ہونی چاہیے کہ چونکہ دنیا
کے اندر ایک متوالی سلسلہ کا
صرف اضافی آغاز ہو سکتا ہے
(اس لیے کہ اشیا کی ایک حالت
ہمیشہ کسی دوسری حالت پہ
دلالت کرتی ہے) لہذا واقعات
عالم کے درمیان سلسلوں کا
آغاز مطلق ممکن ہی نہیں۔ ہم
یہاں آغاز مطلق کا ذکر زمانے
کے لحاظ سے نہیں بلکہ علیت
کے لحاظ سے کر رہے ہیں مثلاً
اگر میں اس وقت بالکل اختیاری
طور پہ بغیر طبیعی علتوں کے
فیصلہ کن اثر کے اپنی کرسی سے
اٹھ کر کھڑا ہوں تو اس واقعے
اور اس کے لامتناہی طبیعی موخرات
سمیت مطلقاً ایک نئے سلسلے کا

کیوں کر ممکن ہو۔
ایک قبل تجربی قوت اختیار
کو اگر ہم تسلیم بھی کر لیں جس
سے دنیا میں سلسلہ تغیرات
شروع ہوتا ہو تب بھی یہ قوت
کم سے کم دنیا کے اندر نہیں بلکہ
باہر ہوگی (گو یہ فرض کر لینا
بہت بڑی جسارت ہے کہ کل
ممکن مشاہدات کے مجموعے
کے علاوہ ایک ایسا معروض
موجود ہو جو کسی ممکن حسی
ادراک میں نہیں دیا جا سکتا)
خود دنیا کے اندر جوہروں کی
طرف ایسی قوت منسوب کرنا
ہرگز جائز نہیں کیونکہ ایسی
صورت میں ایک دوسرے کا
وجوباً تعین کرنے والے مظاہر
کا ربط کلی قوانین کے ماتحت
جو عالم طبیعی کہلاتا ہے اور اسی
کے ساتھ تجربی حقیقت [illegible] کی وہ
[illegible] اور خواب

آغاز ہوتا ہو اگرچہ زمانے
کے لحاظ سے یہ واقعہ محض ایک
مقدّم سلسلے کا جاری رہنا
سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ میرا
یہ ارادہ اور فعل صرف طبیعی اثرات
کا نتیجہ اور سلسلہ نہیں ہو بلکہ
فیصلہ کن طبیعی علتیں اس سے
پہلے اس واقعے کے لحاظ سے
ساقط ہو جاتی ہیں۔ یہ واقعہ
ان سے موخر تو ضرور ہو مگر
ان کا نتیجہ نہیں ہو اور زمانے
کے لحاظ سے نہ سہی مگر علّیت
کے لحاظ سے ایک سلسلہ مظاہر
کا آغاز مطلق کہا جا سکتا ہو۔[۴]

ہیں امتیاز کرتی ہو تقریباً
غائب ہو جائے گی۔ ایسی
قوّتِ اختیار کے ساتھ جو
کسی قانون کی تابع نہ ہو،
عالمِ طبیعی کا تصوّر مشکل سے
کیا جا سکتا ہو۔ اس لیے کہ
اوّل الذکر کے اثرات برابر
آخر الذکر کے قوانین کو بدل
دیا کریں گے اور مظاہر کا سلسلہ
جو صرف نظامِ طبیعی کے مطابق
با قاعدہ اور یکساں ہوتا ہو اس
کی وجہ سے منتشر اور بے ربط
ہو جائے گا۔

---

۴ قوّتِ حکم کی یہ ضرورت کہ طبیعی علتوں کے سلسلے میں ایک آغاز مطلق جو اختیار پر مبنی ہو۔ تسلیم کرے اس بات سے بخوبی سمجھ میں آ جاتی ہو کہ (بجز مذہب ابیقورس کے) عہد قدیم کے کُل فلسفیوں کو دنیا میں حرکت کی توجیہہ کے لیے ایک محرّک اوّل فرض کرنا پڑا یعنی ایک علّت مختار جو حالات کے اس سلسلہ کو پہلے پہل اور خود بخود شروع کرتی ہو۔ اس لیے کہ محض طبیعی علتوں کے ذریعے سے وہ آغازِ مطلق کی توجیہہ نہیں کر سکتے تھے۔

تناقض حکم محض

قبل تجربی اعیان کی چوتھی نزاع

دعوےٰ

دنیا سے ایک ایسی چیز تعلق رکھتی ہے جو یا تو اس کے ایک جزو یا اس کی علت کی حیثیت سے ایک واجب مطلق ہستی ہے۔

ثبوت

عالم محسوس جو کل مظاہر کا مجموعہ ہے ایک سلسلہ تغیرات پہ مشتمل ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خود سلسلۂ زمانہ بہ حیثیت عالم محسوس کی شرط[1] امکان کے ہمیں دیا ہوا نہ ہوتا مگر ہر

ضد دعوےٰ

کوئی واجب مطلق ہستی نہ تو دنیا کے اندر ہے اور نہ دنیا کے باہر اس کی علت کی حیثیت سے۔

ثبوت

فرض کیجیے کہ خود دنیا ایک واجب ہستی ہے یا اس کے اندر کوئی ایسی ہستی موجود ہے پس اس کے سلسلہ تغیرات میں یا تو ایک آغاز غیر مشروط یعنی بغیر کسی علت کے ہو گا اور یہ بات زمانے کے اندر تعین مظاہر کے حرکیاتی قانون کے منافی ہے یا اس سلسلے کا کوئی آغاز ہی نہ ہو گا اور گو اس کا ہر جزو اتفاقی

---

[1] گو زمانہ بہ حیثیت امکان تغیرات کی صوری شرط کے معروضی طور پہ تغیرات سے مقدم ہے لیکن موضوعی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

تغیّر اپنی شرط کے ماتحت
ہوتا ہے جو زمانے کے لحاظ
سے متقدّم ہوتی ہے اور جس
کے مطابق اس کا ہونا ضروری
ہے۔ ہر مشروط جو دیا ہوا ہو
اپنے وجود کے لیے ایک سلسلہ
شرائط کا محتاج ہے جو ایک
غیر مشروط مطلق تک پہنچتا ہے
اور وجوبِ مطلق صرف یہی غیر
مشروط رکھتا ہے۔ لہٰذا ایک واجب
مطلق کا وجود ضروری ہے جب
کہ کوئی تغیّر اس کے مسبّب
کی حیثیت سے موجود ہو۔ مگر
یہ واجب خود عالم محسوس
میں داخل ہے۔ اگر یہ اس سے
خارج ہوتا تو تغیّراتِ عالم کا
سلسلہ ایک ایسی علّت واجب
اور مشروط ہوگا مگر وہ بہ حیثیت
مجموعی واجب اور غیر مشروط
سلسلہ ہوگا اور یہ بات اپنے
اندر تناقض رکھتی ہے کیونکہ کسی
مجموعے کی ہستی واجب نہیں
ہو سکتی جب کہ اس کا کوئی
ایک جزو بھی بجائے خود واجب
ہستی نہ رکھتا ہو۔

بہ خلاف اس کے اگر ہم
یہ فرض کرتے ہیں کہ دنیا کی
ایک واجب مطلق علّت اس
کے باہر موجود ہے تو یہ علّت
تغیّراتِ عالم کے سلسلہ علل کی
پہلی کڑی کی حیثیت سے ان
تغیّرات کے سلسلے کا سرے سے
آغاز[1] کرے گی اس صورت میں

بقیہ صفحہ ماسبق
ظہور پہ اور فی الواقع اس ادراک کا
شعور بھی دوسرے ادراکات کی طرح
حسیات کی تحریک سے ہوتا ہے۔

[1] آغاز کے دو مفہوم ہوتے ہیں۔ پہلا
فاعلی جس میں علّت ایک سلسلہ
حالات کو اپنے معلول کی حیثیت سے
شروع کرتی ہے (نامحدود) دوسرا
بقیہ صفحہ آئندہ

سے شروع ہوتا جو عالم محسوس
کے باہر ہو اور یہ ناممکن ہے
کیونکہ ایک سلسلہ زمانہ کا آغاز
صرف اسی چیز سے ہو سکتا ہے
جو زمانے کے لحاظ سے مقدم
ہو۔ پس ایک سلسلہ تغیرات
کے آغاز کی شرط اولیٰ زمانے
کے اندر اس سلسلہ کے آغاز
سے پہلے موجود ہونی چاہیے
(اس لیے کہ آغاز ایک ایسا
وجود ہے جس سے پہلے ایک
زمانہ گزرا ہو جب وہ شے جس
کا آغاز ہوا ہے ہنوز موجود نہیں
تھی) پس تغیرات کی علیت
واجب کی علیت اور خود یہ علت
زمانے میں یعنی عالم مظاہر میں
داخل ہے (اس لیے کہ زمانہ صرف
عالم مظاہر میں اس کی صورت
کی حیثیت سے ممکن ہے) لہذا
وہ عالم محسوس سے جو کل مظاہر
کا مجموعہ ہے جدا تصور نہیں کی جا سکتی
اس کے فعل کا بھی اسی وقت
آغاز ہوگا اور اس کی علیت
زمانے کے اندر، لہذا مجموعہ
مظاہر یعنی دنیا کے اندر ہوگی۔
پس خود وہ علت دنیا کے
باہر نہیں ہوگی اور یہ بات
مقدمہ مفروضہ کے خلاف ہے۔
پس نہ تو دنیا کے اندر اور نہ
اس کے باہر (اس سے علاقہ
علیت رکھنے والی) کوئی واجب
مطلق ہستی ہے۔

بقیہ صفحہ ماسبق
انفعالی جس میں علیت خود علت
کے اندر پیدا ہوتی ہو۔ ہم نے یہاں
پہلے مفہوم سے دوسرا مفہوم مستنبط
کیا ہے۔

پس خود دنیا کے اندر ایک واجب
مطلق شامل ہو (خواہ وہ کل سلسلہ
عالم ہو یا اس کا ایک جزو)۔

ملاحظہ چوتھے تناقض کے متعلق

۱۔ دعوے کے متعلق

ایک واجب مطلق ہستی کے
وجود کو ثابت کرنے کے لیے ہمیں
یہاں صرف کونیاتی استدلال سے
کام لینا ہے جس میں ہم مشروط
مظہر سے غیر مشروط تصور تک
پہنچتے ہیں اور اسے سلسلے کی تکمیل
مطلق کی شرط لازم قرار دیتے ہیں۔
محض ایک اعلیٰ ترین ہستی کے
عین سے اس کا ثبوت دینے
کی کوشش قوتِ حکم کے ایک
دوسرے اصول سے تعلق رکھتی ہے
اور یہ ایک جداگانہ بحث ہے۔
خالص کونیاتی استدلال میں
ایک ہستی واجب کا وجود صرف

۲۔ ضد دعویٰ کے متعلق

اگر ہمیں سلسلہ مظاہر میں اوپر
چڑھتے ہوئے ایک واجب
مطلق علّت اولیٰ کا وجود تسلیم
کرنے میں مشکلات پیش آتی ہیں
تو ان کی بنیاد صرف شے مطلق کے
وجود واجب کے تصورات پر
نہیں ہوتی۔ پس یہ مشکلات
وجودیات سے تعلق نہیں رکھتیں
بلکہ سلسلہ مظاہر کے ساتھ علاقہ
علیت قائم کرتے ہوئے اس
کی ایک ایسی شرط فرض کرنے
میں جو خود غیر مشروط ہو رونما
ہوتی ہیں لہذا وہ کونیات سے
تعلق رکھتی ہیں اور تجربی قوانین

اسی طرح دکھایا جا سکتا ہے کہ یہ
امر غیر فیصل ہے کہ آیا یہ ہستی
خود دنیا ہے یا اس سے کوئی مختلف
شے اس لیے کہ اسے دنیا سے
مختلف شے ثابت کرنے کے لیے
ایسے قضایا کی ضرورت ہوگی
جو کونیاتی نہیں ہیں اور سلسلہ
مظاہر کے اندر نہیں رہتے
بلکہ ان کی بنا اتفاقی ہستیوں
کے عام تصور پر ہے (جس حد
تک کہ وہ محض معروضاتِ عقل
سمجھی جائیں) اور اس اصول
پر کہ ان ہستیوں کو محض تصورات
کے ذریعے سے ایک ہستیِ واجب
سے مربوط کیا جائے جو ایک
مافوق تجربی فلسفے سے تعلق
رکھتا ہے اور جس کی یہاں گنجائش
نہیں ہے۔

جب ایک مرتبہ استدلال
کونیاتی طریقے سے شروع کر
دیا گیا اور اس کی بنا سلسلۂ مظاہر
پر مبنی ہیں۔ یعنی ہم یہ دیکھتے ہیں
کہ (عالم محسوس میں) سلسلہ علل
کے اوپر چڑھنے کا عمل ہرگز
ایک تجربی غیر مشروط شرط پر
ختم نہیں ہو سکتا اور کونیاتی
استدلال جس میں دنیا کے حالات
تغیرات کے لحاظ سے اتفاقی
قرار دیے جاتے ہیں اس کے
خلاف ہے کہ ہم ایک علت
اولیٰ فرض کریں جو سلسلۂ مظاہر
کا آغاز مطلق کرتی ہو۔

اس تناقض میں ایک عجیب
بات نظر آتی ہے جس دلیل سے
دعوے میں ایک ہستی واجب کا
وجود ثابت کیا گیا تھا اسی دلیل
سے اور اسی قدر قطعیت کے
ساتھ ضد دعوے میں اس کا
عدم ثابت کیا جاتا ہے۔ پہلے تو
یہ کہا گیا کہ ایک واجب ہستی
موجود ہے اس لیے کہ سارا گزرا
ہوا زمانہ کل شرائط کے سلسلے کو

اور اس کے اندر علّیت کے
تجربی قوانین کے مطابق رجعت
مسلسل پر رکھ دی گئی تو پھر ہم
یہ نہیں کرسکتے کہ یہاں سے
جست کرکے ایک ایسی چیز پر
پہنچ جائیں جو اس سلسلے کی
کڑی نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی
چیز کو شرطِ اولیٰ اسی معنی میں
سمجھنا چاہیے جس معنی میں شرط
اور مشروط کا علاقہ اس سلسلے
میں سمجھا گیا ہو جیسے رجعت
مسلسل کے ذریعے سے شرطِ
اولیٰ تک پہنچا ہے۔ اگر یہ حسّی ہے
اور قوّتِ فہم کے امکانی تجربی
استعمال سے تعلق رکھتا ہے تو
شرطِ اولیٰ یا علّتِ اولیٰ صرف
قوانین حس کے مطابق یعنی صرف
سلسلۂ زمانہ کے اندر ہونے کی
حیثیت سے رجعت کو مکمّل
کرسکتی ہے اور ہستیٔ واجب کو
سلسلۂ دنیا کی پہلی کڑی سمجھنا

اور اسی کے ساتھ غیر مشروط
(واجب) کو اپنے اندر رکھتا ہے
اب یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی واجب
ہستی موجود نہیں اسی دلیل سے
کہ سارا گزرا ہوا زمانہ کُل شرائط
کے سلسلے کو (جو سب کی سب
مشروط ہیں) اپنے اندر رکھتا ہے۔
بات یہ ہے کہ پہلے استدلال
میں صرف شرائط کے سلسلے کی
تکمیل مطلق پیشِ نظر رکھی گئی
ہے، جن میں سے ہر ایک دوسری
کا زمانے میں تعیّن کرتی ہے اور
اس طرح ایک غیر مشروط اور
واجب ہستی ہاتھ آتی ہے۔ دوسرے
استدلال میں ان سب چیزوں کا،
جو سلسلۂ زمانہ میں متعیّن ہیں،
اتفاقی ہونا پیشِ نظر رکھا گیا۔
(کیونکہ ہر شرط کے وجود سے
پہلے ایک زمانے کا ہونا اور
اس میں خود ایک شرط کا مشروط
کی حیثیت سے متعیّن ہونا

ضروری ہے۔
تاہم لوگوں نے اس طرح
جست کرنے کی جسارت کی ہے۔
پہلے انھوں نے دنیا کے تغیرات
سے ان کی تجربی اتفاقیت یعنی
ان کا تجربے سے مشتق ہونے
والی علتوں کا پابند ہونا مستنبط
کیا اور تجربی شرائط کا ایک
چڑھتا ہوا سلسلہ قائم کیا۔ یہاں
تک تو بالکل ٹھیک تھا۔ لیکن
چونکہ انھیں اس کے اندر کوئی
آغاز مطلق اور شرط اولی نہیں
مل سکی اس لیے وہ یکایک
اتفاقیت کے تجربی تصور کو چھوڑ
کر خالص عقلی تصور پر پہنچے
اور یہاں سے معقولات محض
کا سلسلہ شروع ہو گیا جس
کی تکمیل ایک واجب مطلق
علت کے وجود پر موقوف تھی۔
چونکہ یہ علت کسی حسی شرط
کی پابند نہ تھی اس لیے وہ شرط

ضروری ہے)
اس کے لحاظ سے کسی غیر
مشروط اور کسی واجب مطلق
کی گنجائش ہی نہیں رہتی دونوں
کا طرز استدلال عام انسانی عقل
سے مناسبت رکھتا ہے جس میں
اکثر ایک ہی چیز کو دو مختلف
نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کی
وجہ سے اندرونی تناقض پیدا
ہو جاتا ہے۔ ہر فان مائیران نے
دو مشہور ہیئت دانوں کی نزاع
کو جو مختلف نقطہ ہائے نظر
اختیار کرنے پر مبنی تھی اس
قدر عجیب چیز سمجھا کہ اس کے
متعلق ایک مستقل کتاب لکھ
ڈالی۔ ان میں سے ایک اس نتیجے
پر پہنچا کہ چاند اپنے محور پر
گھومتا ہے اس دلیل سے کہ ہمیشہ
اس کا ایک خاص رخ زمین
کی طرف رہتا ہے اور دوسرا
اس پر کہ چاند اپنے محور پر

زمانہ سے بھی، کہ خود اپنی
علّیت کا آغاز کرے، آزاد
کر دی گئی مگر یہ طریقِ استدلال
بالکل ناجائز ہے جیسا کہ ذیل
کی بحث سے ظاہر ہوگا۔
اتفاقی خالص عقلی تصور کے
لحاظ سے اس چیز کو کہتے ہیں
جس کی ضد ممکن ہو لیکن ٭

نہیں گھومتا اسی دلیل سے
کہ ہمیشہ اس کا ایک خاص رُخ
زمین کی طرف رہتا ہے۔ دونوں
نتیجے اپنی اپنی جگہ اس نقطۂ
نظر کے مطابق صحیح تھے
جس سے چاند کا مشاہدہ کیا
گیا تھا۔

٭ تجربی اتفاقیت سے ہم یہ عقلی اتفاقیت مستنبط نہیں کر سکتے۔
جس چیز میں تغیر ہوتا ہے اُس کی (حالت کی) ضدِ دوسرے
وقت موجود ہے لہذا ممکن ہے۔ پس وہ سابقہ حالت کی نقیض
نہیں ہے کیونکہ ضدِ تو اس صورت میں ہوتی جب سابقہ حالت
اور اس کی ضدِ ایک ہی وقت میں موجود ہوتیں جو تغیر سے
مستنبط نہیں ہوتا۔ ایک جسم جو حالت حرکت = ا میں ہے
حالت سکون = غیر ا میں آجاتا ہے اس بات سے کہ حالت
ا کے بعد ایک متضاد حالت واقع ہوتی ہے یہ مستنبط نہیں
ہوتا کہ ا کی نقیض ممکن لہذا ا اتفاقی ہے۔ یہ تو اس صورت
میں ہوتا کہ جس وقت حرکت تھی اسی وقت بجائے حرکت
کے سکون کا امکان ہوتا۔ ہم کو تو صرف اتنا علم ہے کہ دوسرے
لمحے میں سکون موجود تھا اور جب موجود تھا تو ممکن بھی تھا
مگر ایک لمحے میں حرکت اور دوسرے لمحے میں سکون ایک دوسرے

کی نقیض نہیں ہے۔ پس متضاد تعینات کی توالی یعنی تغیر سے خالص عقلی تصورات کے مطابق اتفاقیت ثابت نہیں ہوتی لہذا اس کے ذریعے سے ہم خالص عقلی تصورات کے مطابق ایک ہستی واجب کا وجود مستنبط نہیں کر سکتے۔ تغیر تو صرف تجربی اتفاقیت ثابت کرتا ہے یعنی یہ بات کہ نئی حالت بجائے خود بغیر کسی علت کے جو سابقہ زمانے سے تعلق رکھتی ہو قانون علت کی رو سے واقع نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ علت چاہے واجب مطلق فرض کر لی جائے پھر بھی اس طور پر زمانے کے اندر ہی پائی جائے گی اور سلسلۂ مظاہر میں شامل ہوگی۔

تناقض حکمِ محض کی

(تیسری فصل)

اس نزاع میں قوّتِ حکم کا رجحان کس طرف ہے

یہ ہے ساری بحث کونیاتی اعیان کی۔ ان کے جوڑ کا کوئی معروض امکانی تجربے میں نہیں پایا جا سکتا بلکہ قوّتِ حکم ان کا عام قوانینِ تجربہ کے مطابق تصوّر تک نہیں کر سکتی۔ پھر بھی یہ اعیان محض من گھڑت نہیں ہیں بلکہ قوّتِ حکم تجربی ترکیب کے مسلسل عمل میں لازمی طور پر ان تک پہنچتی ہے جب کہ وہ اس چیز کو جو تجربے کے قواعد کے مطابق ہمیشہ مشروط قرار دی جاتی ہے کل شرائط سے آزاد کر کے غیر مشروط تکمیل کی حالت میں سمجھنا چاہتی ہے۔ یہ چاروں دعوے اصل میں قوّتِ حکم کے چار قدرتی اور ناگزیر مسائل کو حل کرنے کی کوششیں ہیں۔ ان کی تعداد چار ہی ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ شرائط کے چار ہی سلسلے ہوتے ہیں جو تجربی ترکیب کی بدیہی طور پر حد بندی کرتے ہیں۔

ہم نے قوّتِ حکم کے (جو اپنے دائرے کو تجربے کی حد سے کہیں آگے بڑھانا چاہتی) شاندار دعووں کو محض خشک ضابطوں کی شکل میں پیش کیا ہے جن میں صرف ان کی جائز بنیاد دکھائی گئی ہے اور جیسا کہ ایک اعلیٰ تجربی فلسفے کے لیے مناسب تھا انھیں تجربی عناصر سے پاک رکھا ہے حالانکہ قوّتِ حکم کے

دعووں کی پوری شان و شوکت تجربے ہی کے تعلق سے ظاہر ہو سکتی ہے۔ قوتِ حکم کے استعمال کی اس توسیع میں جب وہ تجربے کے میدان سے شروع ہو کر رفتہ رفتہ عظیم الشان اعیان تک پہنچتی ہے فلسفہ، اگر وہ اپنے دعووں کو ثابت کر سکے، اتنا عظمت و وقار حاصل کر لیتا ہے کہ اور سب علوم اس کے سامنے ہیچ ہیں اس لیے کہ وہ ہمارے بلند ترین مقصد کو جو قوتِ حکم کی ساری کوششوں کا مرکز ہے پورا کرنے کی توقع دلاتا ہے۔ یہ سوالات کہ آیا دنیا کوئی آغاز اور اپنی وسعتِ مکانی کی کوئی حد رکھتی ہے، آیا دنیا میں کہیں، شاید میرے خیال کرنے والے نفس میں، ایک غیر منقسم اور غیر فانی وحدت پائی جاتی ہے یا تقسیم پذیر اور فانی اشیا کے سوا کچھ نہیں، آیا میں اپنے افعال میں مختار ہوں یا دوسرے مخلوقات کی طرح عالمِ طبیعی کے قوانین کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہوں، آیا دنیا کی کوئی علتِ اولیٰ ہے یا ہماری تحقیق عالمِ طبیعی کی اشیا اور ان کی ترتیب سے آگے نہیں بڑھ سکتی، ایسے سوالات ہیں جن کے حل کرنے کی خاطر ریاضی داں اپنا سارا علم قربان کرنے پہ تیار ہو جائے گا اس لیے کہ یہ علم نوعِ انسانی کے بلند ترین مقاصد کے بارے میں اس کی تشفی نہیں کر سکتا۔ خود ریاضی کی عظمت (جس پہ عقلِ انسانی کو فخر ہے) اصل میں اس پہ مبنی ہے کہ چونکہ اس کی رہنمائی میں قوتِ حکم عالمِ طبیعی کی جزو و کل میں ضبط و ترتیب اور اس کی متحرک قوتوں میں

ایک حیرت انگیز وحدت دیکھتی ہے جس کی اس فلسفے کو جو
عام تجربے پر مبنی ہے کبھی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ
قوتِ حکم کو شہہ دیتی ہے کہ اپنی جد و جہد کو تجربے کے دائرے
سے آگے بڑھائے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کائنات کے لیے
بہترین مواد بہم پہنچاتی ہے کہ اس کی تحقیق جہاں تک موضوع
کی نوعیت اجازت دے مناسب مشاہدے پر مبنی ہو۔

حکمت نظری کی بدنصیبی ہے (مگر شاید انسان کی عملی زندگی
کے لیے یہی اچھا ہے) کہ قوتِ حکم بڑی بڑی توقعات کے باوجود
موافق اور مخالف دلائل کے نرغے میں کچھ اس طرح گھری ہے، کہ
وہ اپنی عزت اور سلامتی کو مدِ نظر رکھتے ہوئے یہ نہیں کر سکتی کہ
پیچھے ہٹ جائے اور اس جنگ کا دور سے تماشا دیکھے اور نہ
وہ فریقین میں صلح کرانا چاہتی ہے کیونکہ اسے خود ما بہ النزاع مسائل
سے بہت دلچسپی ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اپنی جگہ پہ
غور کرے کہ آخر قوتِ حکم کی اس نزاع کی جڑ کیا ہے۔ کہیں
ایسا تو نہیں کہ یہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے جس کے دور ہوتے ہی
فریقین کو اپنے لمبے چوڑے دعووں سے تو ہاتھ دھونا پڑے گا
لیکن اسی کے ساتھ یہ فائدہ ہوگا کہ فہم اور حس پر قوتِ حکم
کی پُر امن اور پائدار حکومت قائم ہو جائے گی۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلے پر مدلل بحث کریں ہمیں ایک
اور بات سوچ لینا چاہیے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہم فریقین میں سے
کسی ایک کا ساتھ دینے پر مجبور ہوں تو کس کا ساتھ دینا پسند

کریں گے۔ یہاں حقیقت کے منطقی معیار سے بحث نہیں بلکہ صرف ذاتی دلچسپی کا سوال ہے۔ اگرچہ اِس کا متنازع فیہ مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا تاہم اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ جو حضرات اس نزاع میں حصّہ لیتے ہیں وہ ایک رُخ کو دوسرے رُخ پر کیوں ترجیح دیتے ہیں جب کہ نفس امر کے لحاظ سے ترجیح کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اسی کے ساتھ بعض ضمنی چیزیں بھی صاف ہو جائیں گی مثلاً ایک فریق کا جوش و خروش اور دوسرے کی منطقیانہ سرد مہری لوگوں کا ایک فریق کو زور شور سے شاباش دینا اور دوسرے سے ہمیشہ بدظن رہنا۔

ایک چیز ہے جو اس عارضی فیصلے میں ہمارے نقطۂ نظر کا تعیّن کرتی ہے اور جس کے بغیر کوئی محکم فیصلہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور یہ ان اصولوں کا تقابل ہے جن پر فریقین اپنی رائے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ ضدِ دعوٰی میں ہمیں طرزِ خیال کی کامل یکسانی اور اُصول وحدت یعنی خالص تجربیت کا اُصول نظر آتا ہے نہ صرف مظاہرِ عالم کی توجیہہ میں بلکہ خود کائنات کے قبل تجربی اعیان کی تشریح میں بھی۔ بہ خلاف اِس کے دعوئے میں سلسلہ مظاہر کے اندر تجربی توجیہہ کے علاوہ عقلی استدلال سے بھی کام لیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے اس کا اصول یک رنگ و یک آہنگ نہیں ہے۔ ہم اسے اِس کی امتیازی علامت کی بنا پر اذعانیت حکیم محض کے نام سے موسوم کریں گے۔

کونیاتی اعیانِ حکم کے اذعانی تیقّن یعنی دعوے کے حق میں حسبِ ذیل امور پائے جاتے ہیں۔

اول تو ایک عملی مصلحت ہے جسے ہر شخص اگر وہ اپنے حقیقی فائدے کو سمجھتا ہے دل و جان سے عزیز رکھتا ہے۔ دنیا کا ایک آغاز رکھنا، انسان کے نفسِ ناطقہ کا بسیط، لہذا لافانی ہونا، اس کا اپنے افعالِ ارادی میں مختار اور قوانینِ طبیعی کے جبر سے آزاد ہونا اور کُل نظامِ اشیا کا جن پر نظامِ کائنات مشتمل ہے ایک ہستی اولیٰ سے صادر ہونا اور اس کی بدولت وحدت اور بامقصد ربط حاصل کرنا، یہ سب چیزیں اخلاق اور مذہب کی بنیادیں ہیں۔

دوسرے قوتِ حکم کی ایک نظری مصلحت بھی دعوے کے حق میں ہے اگر قبل تجربی اعیان کو اس نظر سے دیکھا جائے اور استعمال کیا جائے تو ہم غیر مشروط سے شروع کر کے بالکل بدیہی طور پر پورے سلسلہ شرائط کا احاطہ کر سکتے ہیں اور مشروط کے وجود میں آنے کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بات ضدِ دعوے کے بس کی نہیں۔ اس کے لیے بڑی مشکل ہے کہ وہ اپنی ترکیب کی شرائط کے مسئلے میں کوئی ایسا جواب نہیں دے سکتا جس کے بعد لامتناہی مزید سوالات کی گنجائش نہ رہے۔ اس کی رو سے تو ہر آغاز سے پہلے ایک اور آغاز ہوتا ہے، ہر جزو کا ایک اور جزو ہوتا ہے۔ ہر واقعہ کی علت کوئی دوسرا واقعہ ہوتا ہے غرض شرائطِ وجود ہمیشہ مزید شرائط پر مبنی ہوتی ہیں اور کسی مستقل بالذات شَے

پہ جو ہستی اولیٰ کی حیثیت رکھتی ہو قدم جمانے کا ٹھکانا نہیں ملتا۔

تیسرے دعوے کو ہر دلعزیزی اور عام پسندی کا فائدہ حاصل ہو اور یہ اس کے حق میں بہت بڑی سفارش ہو۔ عام عقل کو ہر ترکیب کے غیر مشروط آغاز کے اعیان میں کوئی دشواری نظر نہیں آتی اس لیے کہ وہ یوں بھی مسبّب سے سبب کی طرف جانے کی اتنی عادی نہیں جتنی سبب سے مسبب کی طرف آنے کی اور اسے اوّل مطلق کے تصور میں (جس کے امکان پر غور کرنے میں وہ سر نہیں کھپاتی) سہولت ہوتی ہو اور ایک محکم مقام ہاتھ آجاتا ہو جس پر وہ قدم جما سکتی ہو۔ بہ خلاف اس کے مسلسل ایک مشروط سے دوسرے مشروط کی طرف بڑھتے رہنا اور کہیں پیر ٹکانے کا سہارا نہ پانا اس کے لیے کبھی باعث اطمینان نہیں ہو سکتا۔

اب اگر کونیاتی اعیان عقل کے تجربی تعیّن یعنی ضد دعوے پر نظر ڈالیے تو حسب ذیل امور نظر آئیں گے۔

اول یہ کہ کوئی عملی مصلحت جو قوّتِ حکم کے خالص اصولوں پر مبنی اور اخلاق و مذہب سے وابستہ ہو اس کے پیشِ نظر نہیں ہوتی بلکہ تجربیت محض بظاہر ان دونوں کے اثر اور قوّت کو زائل کر دیتی ہے۔ اگر کوئی ہستی اولیٰ جو کائنات سے مختلف ہو، وجود نہیں رکھتی، کائنات قدیم ہو اور اس کا کوئی خالق نہیں، ہمارا ارادہ مختار نہیں اور ہمارا نفس مادّے کی طرح تقسیم پذیر

اور فانی ہو تو پھر اخلاقی اعیان اور قضایا کا استناد بھی باقی نہیں رہتا اور وہ بھی قبل تجربی اعیان کے ساتھ جن پر ان کی نظری بنیاد قائم تھی، ساقط ہو جاتے ہیں۔

بہ خلاف اس کے تجربیت قوتِ حکم کے نظری رجحان کے لیے ایسے فوائد پیش کرتی ہے جو نہایت دلکش ہیں اور اُن فوائد سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں جن کی اعیانِ حکم کی ادعائی تفسیر سے توقع کی جا سکتی ہے۔ تجربیت میں قوتِ فہم ہمیشہ اپنی حد یعنی امکانی تجربات کے دائرے کے اندر رہتی ہے، اُس کے قوانین کا پتہ چلاتی ہے اور ان کی مدد سے اپنے یقینی اور باضابطہ علم کو برابر توسیع دیتی چلی جاتی ہے۔ یہاں اُس کے لیے یہ ممکن ہے اور اُس کا یہ فرض ہے کہ خود معروض اور اس کے علاقوں کو مشاہدے میں یا کم سے کم ایسے تصورات میں ظاہر کرے جن کی صاف اور واضح شبیہ مشاہدے میں پیش کی جا سکتی ہو۔ نہ صرف یہ کہ قوتِ فہم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ نظامِ طبیعی کے اس سلسلے کو چھوڑ کر اعیان کو اختیار کرے جن کے معروضات سے وہ لاعلم ہے اس لیے کہ وہ معقولات کی حیثیت سے مشاہدے میں نہیں دیے جا سکتے بلکہ اُسے اس کی اجازت ہی نہیں کہ اپنے کام کے ختم ہو جانے کے بہانے سے اسے چھوڑ کر قوتِ حکم کے اعیان اور فوق تجربی تصورات کی حد میں قدم رکھے جہاں وہ مشاہدے سے کام لینے اور قوانین طبیعی کے مطابق تحقیق کرنے کی قید سے آزاد ہو کر خیال آرائی کرنے لگتا ہے اور

اسے یہ اطمینان ہوتا ہے کہ عالم طبیعی کے حقائق اس کی تردید نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ ان کی شہادت کا پابند نہیں بلکہ ان سے قطع نظر کر سکتا ہے یا انہیں ایک بلند تر حقیقت یعنی حقیقت عقل محض کے تابع قرار دے سکتا ہے۔

چنانچہ تجربی فلسفی کبھی اس بات کو جائز نہیں رکھے گا کہ عالم طبیعی کے کسی آغاز کو آغاز مطلق قرار دیا جائے یا اس کی وسعت کی کوئی آخری حد مقرر کی جائے یا ان معروضات طبیعی سے، جن کی وہ تجربے اور ریاضی کی مدد سے تحلیل کر سکتا ہے اور مشاہدے میں تعین کر سکتا ہے (معروضات مرکب) تجاوز کر کے ایسے معروضات کی طرف رجوع کیا جائے جو نہ حس کے ذریعے سے اور نہ تخیل کے ذریعے سے منفرد طور پر ظاہر کیے جا سکتے ہیں (معروضات بسیط)، نہ وہ اس کا روا دار ہوگا کہ خود عالم طبیعی کی بنیاد ایک ایسی قوت پر رکھی جائے جس کی علیت قوانین طبیعی سے آزاد ہے (یعنی اختیار) اور اس طرح قوت فہم کا یہ عمل کہ وہ وجوبی قواعد کے ماتحت ہر مظہر کی علیت دریافت کرتی ہے، محدود کر دیا جائے اور نہ وہ اس بات کو تسلیم کرے گا کہ کسی چیز کی علت عالم طبیعی کے باہر (ہستی اولیٰ میں) تلاش کرنی چاہیے اس لیے کہ ہمارا علم اسی عالم طبیعی تک محدود ہے وہی ہمارے سامنے معروضات پیش کرتا ہے اور ان کے قوانین بتاتا ہے۔

اگر تجربی فلسفے کی ضد دعوے کا مقصد صرف اتنا ہی

ہوتا کہ قوتِ حکم کے غرور کو نیچا دکھائے جو اپنے اصل دائرے سے آگے بڑھ جاتی ہے، اُس مقام پر علم و دانش کا دعوے کرتی ہے جہاں علم و دانش کی حد ختم ہو جاتی ہے، اُس چیز کو جسے لوگ عملی مصلحت کے لحاظ سے مان لیتے ہیں نظری مصلحت کا تقاضا بتاتی ہے تاکہ اپنی سہولت کے لیے جب جی چاہے طبیعی تحقیقات کے سلسلے کو توڑ کر توسیع علم کے بہانے سے اس کا رشتہ قبل تجربی اعیان سے جوڑے جن کے ذریعے سے ہمیں درحقیقت صرف اپنی لاعلمی کا علم ہوتا ہے، اگر وہ (تجربی فلسفی) صرف اسی پر اکتفا کرتا تو اس کا بنیادی قضیہ ہمارے لیے ایک دستور العمل ہوتا کہ ہم اپنے دعووں میں اعتدال سے، اپنے بیان میں انکسار سے کام لیں اور اسی کے ساتھ قوتِ فہم کو اپنے حقیقی معلم یعنی تجربے کی مدد سے زیادہ سے زیادہ توسیع دیں۔ اس صورت میں ہمارے وہ ذہنی مسلمات و عقائد جو عملی مصالح پر مبنی ہیں بدستور قائم رہتے۔ البتہ وہ علم کے نام سے پیش نہ کیے جا سکتے کیونکہ دراصل نظری علم کا کوئی معروض بجز تجربے کے نہیں ہو سکتا اور جب ہم تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائیں تو اُس ترکیب کو جس کے ذریعے سے ہم نئی معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں مشاہدے کا مواد ہاتھ نہیں آتا جس میں وہ استعمال کی جا سکے۔

لیکن جب خود تجربیت اعیان کے بارے میں ادعائی طرز اختیار کرلے (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) اور جو کچھ اس کے علم شہود

سے باہر ہو اس سے صاف انکار کر دے تو وہ بھی اسی ادعائے بے جا کی مرتکب ہوتی ہو اور وہ یہاں اس وجہ سے اور بھی زیادہ قابلِ الزام ہو کہ اس کی بدولت قوتِ حکم کی عملی مصلحت کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچتا ہو۔

یہی ابیقور اور افلاطون کے فلسفے کا تضاد ہو۔[1] دونوں اپنے علم کی حد سے بڑھ کر دعوے کرتے ہیں مگر اتنا فرق ہو کہ پہلا توسیع علم کا محرک ہوتا ہو اگرچہ اس سے عملی مصالح کو نقصان پہنچتا ہو اور دوسرا عمل کے لیے تو بہت عمدہ اصول پیش کرتا ہو مگر اسی بنا پر ان مسائل میں جن میں ہمارے لیے صرف نظری غور و فکر کی گنجائش ہو قوتِ حکم کے لیے مظاہر طبیعی کی عینی توجیہ کا دروازہ کھول دیتا ہو اور

---

[1] اصل میں یہ امر معرض شبہہ میں ہو کہ ابیقور نے ان قضایا کو معروضی دعووں کی صورت میں پیش کیا تھا یا نہیں اگر یہ قضایا صرف قوتِ حکم کے نظری استعمال کے اصول تھے تو اس نے عہدِ قدیم کے اور سب علما سے زیادہ حقیقی فلسفیانہ روح کا ثبوت دیا ہو۔ یہ قضایا کہ مظاہر کی توجیہ ہمیں یہ سمجھ کر کرنی چاہیے کہ ہماری تحقیق کا دائرہ آغاز و انجام سے مقید نہیں ہو، مادّے کو اس حیثیت سے دیکھنا چاہیے جس حیثیت سے کہ اس کا تجربی علم حاصل کرنے کے لیے اُسے دیکھنا ضروری ہو، واقعات کے حدوث کی توجیہ اس طرح کرنی چاہیے جس طرح ناقابلِ تغیّر قوانینِ طبیعی ان کا تعیّن کرتے ہیں اور کسی ایسی

بقیہ بر صفحۂ آئندہ

ان کی تجربی تحقیق سے باز رکھتا ہے۔

اب رہی تیسری چیز جو ان متضاد نظریوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں قابل لحاظ ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ تجربیت عام لوگوں کو ناپسند ہے حالانکہ توقع یہ کی جاتی ہے کہ عوام کا ذہن اس نظریے کو شوق سے قبول کرے گا جو ان کے سامنے صرف تجربی معلومات اور ان کا معقول ربط پیش کرتا ہے بجائے قبل تجربی اذعانیت کے جو انھیں ایسے تصورات کی طرف لے جاتی ہے جن کی بلندی تک غور و فکر میں مشاق ذہنوں کی عقل و دانش بھی نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن یہی چیز ان کی اذعانیت پسندی کی محرک ہے۔ اس لیے کہ یہ وہ میدان ہے جہاں بڑے سے بڑے عالم بھی ان پر فوقیت نہیں رکھتے۔ اگر وہ ان مسائل کو بالکل نہیں سمجھتے تو کوئی دوسرا بھی ان کے سمجھنے کا دعوی نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ان پر دوسروں کی طرح منطقی بحث نہیں کر سکتے تو ان سے زیادہ خیال آرائی ضرور کر سکتے ہیں اس لیے

بقیہ صفحہ ماسبق

علت سے کام نہیں لینا چاہیے جو کائنات سے مختلف اور ممیز ہو سب کے سب صحیح اصول ہیں جن کی طرف لوگ بہت کم توجہ کرتے ہیں۔ ان سے فلسفہ نظری کی توسیع ہوتی ہے اور فلسفہ اخلاق کے اصول خارجی وسائل کی مدد کے بغیر دریافت کرنے کی تحریک ہوتی ہے۔ جو شخص نظری غور و فکر کے دائرے میں اذعانیت کے دعووں سے قطع نظر کرے اس پر یہ الزام نہیں آ سکتا کہ وہ ان کی نفی کرتا ہے۔

کہ یہاں اعیان کے سوا کچھ نہیں جن کے متعلق انسان اسی وجہ سے بے دھڑک گفتگو کرتا ہے کہ وہ ان کا مطلق علم نہیں رکھتا بجائے اس کے کہ وہ خاموش رہے اور اپنی لاعلمی کا اعتراف کرلے۔ غرض ان اذعانی قضایا کی سب سے بڑی مؤید لوگوں کی سہولت پسندی اور خود بینی ہے۔ اس کے علاوہ ایک عالم کے لیے یہ چیز نہایت دشوار ہے کہ بغیر تحقیق کے کسی قضیے کو اختیار کرلے چہ جائے کہ وہ ان تصورات سے کام لے جن کی مفروضی حقیقت اس پر ثابت نہیں ہوسکتی۔ لیکن عوام کے لیے یہ ایک معمولی بات ہے۔ وہ تو کوئی ایسی چیز چاہتے ہیں جس سے وثوق کے ساتھ کام لے سکیں۔ خود ان مسلّمات کو سمجھنے میں جو دشواری ہے وہ انھیں پریشان نہیں کرتی اس لیے کہ وہ (جنھیں یہ بھی خبر نہیں کہ سمجھنا کسے کہتے ہیں) اسے مطلق محسوس ہی نہیں کرتے۔ جس چیز کی انھیں بار بار استعمال کرنے سے مزاولت ہو جائے اُسے وہ معلوم و معروف سمجھ لیتے ہیں پھر یہ کہ ان کے نظری رُجحان پر عملی رُجحان غالب آجاتا ہے اور اُمید و بیم کی تحریک سے جو مفروضہ یا عقیدہ وہ قائم کرتے ہیں اُسے اپنے زعم میں علم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح تجربیت کی عام پسندی قوتِ حکم کی عینیت نے چھین لی ہے اور خواہ تجربیت میں اعلیٰ اخلاقی قضایا کو نقصان پہنچانے کی کتنی ہی صلاحیت کیوں نہ ہو اس بات کا ذرا بھی اندیشہ نہیں کہ یہ فلسفہ کبھی مدارس کی چار دیواری سے باہر نکل کر سوسائٹی میں قدر کی نگاہ

سے دیکھا جائے گا اور عوام میں مقبول ہوگا۔
انسان کی قوتِ حکم قدرتاً تعبیر نظام کی طرف مائل ہے
یعنی کُل معلومات کو ایک امکانی نظام کے اجزا کی حیثیت سے
دیکھتی ہے۔ چنانچہ وہ صرف انھیں اصولوں کو جائز رکھتی ہے جو کسی
معلوم کے دوسری معلومات کے پہلو بہ پہلو ایک نظام میں جگہ
پانے میں کم سے کم حائل نہ ہوں۔ لیکن ضدِ دعوے کے قضایا
اس نوعیت کے ہیں کہ وہ ایک نظام علم کی تکمیل کو بالکل ناممکن
بنا دیتے ہیں۔ ان کے مطابق دنیا کی ہر حالت سے پہلے ہمیشہ
ایک اور حالت پائی جاتی ہے، ہر جزو میں اور اجزا ہوتے اور
ان کی بھی مزید تقسیم ہو سکتی ہے، ہر واقعے سے پہلے ایک اور
واقعہ ہوتا ہے اور اس واقعے کی بھی کوئی علت ہوتی ہے، ہر چیز
کا وجود مشروط ہے کوئی غیر مشروط ہستی اولی قابل تسلیم نہیں۔
پس چونکہ ضدِ دعوے کہیں بھی کسی وجود اولی یا آغازِ مطلق کو تسلیم نہیں کرتا جو تعمیر کی بنیاد کا
کام دے سکے اس لیے ان قضایا کی بنا پر علم کی کوئی مکمل عمارت بنانا بالکل ناممکن ہے اس لیے
قوتِ حکم کا تعبیرِ نظام کا رجحان (جو تجربی وحدت نہیں بلکہ خالص
بدیہی عقلی وحدت چاہتا ہے) قدرتاً دعوے کے قضایا کی تائید
کرتا ہے۔

اگر کوئی شخص ان تمام رجحانات سے آزاد ہو سکے، قوتِ
حکم کے قضایا کو ان کے نتائج سے بالکل قطع نظر کرکے محض
ان کی دلائل کے وزن کے لحاظ سے دیکھے اور اس کے لیے
اس گتھی کے سلجھانے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ ہو کہ ان

دو متضاد نظریوں میں سے ایک کو تسلیم کرلے، تو وہ ہمیشہ
ڈانوا ڈول رہے گا۔ آج اسے یہ بات قابلِ یقین معلوم ہوگی
کہ ارادۂ انسانی مختار ہو کُل جب وہ عالمِ طبعی کے محکم سلسلے
پہ غور کرے گا تو اس کی یہ رائے ہوگی کہ اختیارِ محض
خدع نفس ہو اور ہر چیز قوانینِ طبعی کی پابند ہو لیکن جب
عمل کا موقع آئے گا تو عقلِ نظری کا یہ سارا طلسم خواب
کی خیالی صورتوں کی طرح غائب ہو جائے گا اور انسان
اپنے اصولوں کو صرف عملی مصلحتوں کے لحاظ سے منتخب
کرے گا۔ پھر بھی چونکہ ہر غور و تحقیق کرنے والی ہستی کی یہ
شان ہو کہ کبھی کبھی خود اپنی قوّتِ حکم پہ بالکل بے تعصّبی کے
ساتھ غور کرے اور جو کچھ نظر آئے وہ دوسروں کو بھی بتائے
اس لیے کسی شخص کو اس سے روکا نہیں جا سکتا کہ ایسے
دعوے اور جواب دعوے جو اس کے ہمسروں (یعنی ناقص
العقل انسانوں) کی جوری کے سامنے ٹھہر سکیں پیش کرے۔

تناقض حکم محض کی

(چوتھی فصل)

حکم محض کے قبل تجربی حل طلب مسائل جن کا حل ہو سکنا ضروری ہے ۔

کُل حل طلب مسائل حل کرتے یا کُل سوالات کا جواب دینے کا دعوے کرنا انتہائی شیخی اور نخوت ہے اور اس سے انسان کا اعتبار فوراً اُٹھ جاتا ہے ۔ تاہم بعض علوم کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ان میں جتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا جواب یقیناً مل سکنا چاہیے کیونکہ جواب کا ماخذ وہی ہے جو سوال کا ہے اور یہاں ناگزیر لاعلمی کا عذر نہیں چل سکتا بلکہ مسائل کے حل کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے ۔ اعمال کی کُل ممکن صورتوں میں ہمیں یہ علم ہونا چاہیے کہ کون سی جائز ہے اور کون ناجائز کیونکہ یہ معاملہ ہماری اخلاقی ذمہ داری کا ہے اور جن چیزوں کا ہمیں علم نہ ہو سکے ان میں ہم پر کوئی ذمہ داری بھی نہیں ہوتی ۔ البتہ مظاہر طبیعی کی توجیہ میں بہت سے امور کا فیصلہ اور بہت سے مسائل کا حل نہ ہو سکنا لازمی ہے اس لیے کہ ہم عالم طبیعی کا جتنا علم رکھتے ہیں وہ اس قدر ناکافی ہے کہ اُس سے کُل چیزوں کی توجیہ ہرگز نہیں ہو سکتی ۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل تجربی فلسفے میں کوئی مسئلہ ایسا ہے جو کسی حکم محض کے پیش

کیے ہوئے معروض سے تعلق رکھنے کے باوجود اسی حکم محض
کے ذریعے سے حل نہ کیا جا سکتا ہو اور آیا ہمیں حق ہو کہ ہم
یہ کہہ کر کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے باز رہیں کہ یہ (ہمارے
مبلغ علم کے لحاظ سے) ناقابل حل اور ان امور میں سے ہے
جن میں ہمیں اتنا درک تو ہو کہ ہم ان کے متعلق سوال کریں لیکن
ان سوالات کا جواب دینا ہماری استعداد یا ہمارے وسائل
سے باہر ہے۔

ہمارا دعویٰ ہو کہ کل علوم نظری میں قبل تجربی فلسفہ یہ
خصوصیت رکھتا ہو کہ ہر مسئلہ جو کسی حکم محض کے پیش کیے
ہوئے معروض سے تعلق رکھتا ہو، انسان کی قوت حکم کے
ذریعے سے حل ہو سکتا ہے اور ہم اپنی ناگزیر لاعلمی یا نفس
مسئلہ کی دقت کا عذر کرکے اس ذمہ داری سے نہیں بچ سکتے
کہ اسے مکمل طور پر حل کریں۔ جس تصور کی بنا پر ہم سوال
کر سکتے ہیں اسی کی بنا پر ہمیں جواب بھی دے سکنا چاہیے
اس لیے کہ (اخلاقی جواز اور عدم جواز کی طرح) یہاں معروض
خود تصور ہی کے اندر ہے اس کے باہر کہیں نہیں پایا جاتا۔

قبل تجربی فلسفے میں صرف کونیاتی مسائل ہوتے ہیں جن
کے بارے میں ہم بجا طور پر معروض کی نوعیت کے لحاظ سے
جواب شافی کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور فلسفی نفس مسئلہ کی تاریکی
کا عذر پیش کرکے نہیں بچ سکتا۔ یہ سوالات صرف کونیاتی
اعیان ہی کے متعلق ہو سکتے ہیں اس لیے کہ یہاں معروض تو

لازمی طور پر تجربے میں دیا ہوا ہو اور سوال صرف یہ ہو کہ وہ ایک خاص عین سے مطابقت رکھتا ہو یا نہیں۔ اگر معروض خود قبل تجربی اور نامعلوم ہو، مثلاً ان سوالات میں کہ آیا وہ چیز جس کا مظہر خیال ہو (یعنی نفس) ایک وجود بسیط ہو آیا کُل اشیا کی بہ حیثیت مجموعی کوئی ایک علّت ہوتی ہو جو واجب ہو، وغیرہ، تو ہمیں اپنے عین کا ایک معروض تلاش کرنا ہو جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ وہ ہمارے لیے نامعلوم ہو مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ناممکن ہو۱۔ صرف کونیاتی اعیان ہی کی یہ خصوصیت ہو کہ وہ اپنے معروض اور اس کے تصوّر کی مطلوبہ تجربی ترکیب کو دیا ہوا تسلیم کر سکتے ہیں اور وہ سوال

۱۔ اگر ایک قبل تجربی معروض کی ماہیت کے بارے میں سوال کیا جائے تو اُس کا کوئی جواب تو نہیں دیا جا سکتا یعنی اس کی ماہیت تو نہیں بتائی جا سکتی مگر یہ ضرور کہا جا سکتا ہو کہ یہ سوال ہی فضول ہو اس لیے کہ اس کا کوئی معروض دیا ہوا نہیں ہو۔ پس قبل تجربی علم نفس کے کُل سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہو اور دیا بھی گیا ہو۔ اس لیے کہ ان سوالات کا تعلق کل داخلی مظاہر کے قبل تجربی معروض سے ہو جو خود مظہر نہیں لہذا معروض کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں ہو اور جس پر مقولات میں سے (جن کی طرف دراصل ان سوالات میں اشارہ کیا جاتا ہو) کسی مقولے کے عائد کرنے کی شرائط پوری نہیں اُترتیں۔ پس یہ صورتِ حال اس مثل کے مصداق ہو کہ جواب نہ دینا بھی ایک جواب ہو

بقیہ بر صفحہ آیندہ

جو ان سے پیدا ہوتا ہے صرف اس ترکیب کی تکمیلِ مطلق کا سوال ہے جو کوئی تجربی چیز نہیں، اس لیے کہ تجربے میں نہیں دی جا سکتی۔ چونکہ یہاں ایک شے سے بہ حیثیت معروض تجربہ کے بحث ہے نہ کہ بحیثیت شےِ حقیقی کے لہذا قبل تجربی کونیاتی سوال کا جواب صرف ذہن ہی میں مل سکتا ہے۔ اس کے باہر نہیں مل سکتا کیونکہ وہ کسی معروض حقیقی سے تعلق نہیں رکھتا اور یہاں امکانی تجربے کے لحاظ سے اس چیز کا سوال نہیں ہے جو مقرون طور پر کسی تجربے میں دی ہوئی ہو بلکہ اس چیز کا جو ذہن کے اندر ہے اور تجربی ترکیب صرف ذہن کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ پس یہ سوال صرف ذہن ہی سے حل ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ محض قوتِ حکم کی پیداوار ہے اور ذہن اس کی ذمہ داری اپنے اوپر سے ہٹا کر نامعلوم معروض کے سر نہیں منڈھ سکتا۔

یہ بات اتنی انوکھی نہیں ہے جتنی بادی النظر میں معلوم ہوتی ہے کہ کوئی علم اپنے اندرونی مسائل کا یقینی حل چاہے اور اس کی توقع رکھے گو بالفعل یہ حل اسے حاصل نہ ہوا ہو۔ علاوہ قبل تجربی فلسفے کے دو اور خالص علوم ہیں۔

بقیہ صفحہ ماسبق

یعنی اس چیز کی ماہیت کا سوال، جو کسی معین محمول کے ذریعے سے خیال بھی نہیں کی جا سکتی اس لیے کہ وہ دائرہ معروضات سے باہر ہے، بالکل بے بنیاد اور مہمل سوال ہے۔

جن میں سے ایک کا مشمول نظری ہے اور دوسرے کا عملی یعنی خالص ریاضی اور خالص اخلاقیات۔ کبھی آپ نے یہ تمنا ہو کہ شرائط سے ناگزیر لاعملی کی بنا پہ یہ بات غیر یقینی سمجھی گئی ہو کہ دائرے کے قطر کی اس کے محیط سے ناطق اور اصم اعداد میں صحیح نسبت کیا ہے۔ چونکہ ناطق اعداد کے ذریعے سے یہ نسبت پوری پوری ظاہر نہیں ہوتی اور اصم اعداد کے ذریعے سے ابھی تک معلوم نہیں کی گئی اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا کہ کم سے کم اس مسئلے کا ناقابل حل ہونا یقینی طور پہ معلوم کیا جا سکتا ہے اور لیمبرٹ نے اس کا ثبوت بھی پیش کر دیا۔ عام اصول اخلاقیات میں کوئی چیز غیر یقینی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یا تو اس کے قضایا بالکل بے بنیاد اور بے معنی ہیں یا اُن کی بنیاد لازمی طور پہ ہمارے قوتِ حکم کے تصورات پہ ہے۔ برخلاف اس کے علومِ طبیعی میں بے شمار ظنیات ہیں جن کے متعلق یقینیت کی کبھی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہمیں ہمارے تصورات سے بالکل الگ دیے جاتے ہیں پس اُن کی کنجی ہمارے اندر اور ہمارے خالص خیالات میں نہیں بلکہ ہمارے باہر ہے اور اسی لیے بہت سی صورتوں میں ہمارے ہاتھ نہیں آتی اور ہم کسی یقینی نتیجے پہ نہیں پہنچ سکتے۔ ہم قبل تجربی علم تحلیل کے مسائل کو جن کا تعلق ہمارے خالص علم کے استخراج سے ہے اس زمرے میں شمار نہیں کرتے اس لیے کہ یہاں تو صرف مفروضات کے

سلسلے میں تصدیقات کی یقینیت کی بحث ہے نہ کہ خود ہمارے تصورات کے ماخذ کے سلسلے میں۔

غرض ہم ان زیرِ بحث مسائلِ حکمِ کو کم سے کم تنقیدی طور پر حل کرنے کی ذمہ داری سے اس طرح نہیں بچ سکتے کہ اپنی قوّتِ حکم کے محدود ہونے کی شکایت کریں اور ایاز قدرِ خود بشناس کے انداز سے یہ اعتراف کریں کہ اس کا فیصلہ ہماری عقل سے بالاتر ہے کہ آیا دنیا قدیم ہے یا حادث، آیا مکان کائنات نامحدود ہے یا مقرّرہ حدود میں گھرا ہوا ہے، آیا دنیا میں کوئی چیز بسیط بھی ہے یا ہر چیز مرکب اور لامتناہی طور پر تقسیم پذیر ہے، آیا کوئی شے اختیار سے وجود میں آتی ہے یا ہر شے قوانینِ طبیعی کی زنجیر میں جکڑی ہوتی ہے، آیا کوئی قطعاً غیر مشروط اور واجب ہستی پائی جاتی ہے یا ہر ہستی مشروط، خارجی تعیّنات کی پابند اور اتفاقی ہے۔ اس لیے کہ یہ سب سوالات ایک ایسے معروض سے تعلّق رکھتے ہیں جو صرف ہمارے خیال ہی میں دیا جا سکتا ہے یعنی ترکیبِ مظاہر کی قطعاً غیر مشروط تکمیل سے۔ اگر ہم اس کے بارے میں خود اپنے تصورات کی بنا پر کوئی یقینی فیصلہ نہیں کر سکتے تو ہمیں اس کا الزام معروض پر نہیں رکھنا چاہیے کہ وہ ہم سے چھپنا چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا معروض (جو صرف ہمارے ذہن ہی میں پایا جاتا ہے) ہمیں دیا ہی نہیں جا سکتا اور اس کی علّت ہمیں خود اپنے ذہن میں تلاش

کرنی ہے۔ یہ ایک مسئلہ ہے جو حل ہونے میں نہیں آتا پھر بھی ہمیں اس پر اصرار ہے کہ اس عین کا ایک واقعی معروض موجود ہے۔ اگر وہ متکلمانہ تناقض جو خود ہمارے تصوّر میں موجود ہے بہ خوبی واضح کر دیا جائے تو ہم یقینی طور پر اس مسئلے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

آپ ان مسائل کے مبہم ہونے کا جو عذر پیش کرتے ہیں اس پر آپ سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے اور کم سے کم اس کا آپ کو صاف صاف جواب دینا پڑے گا کہ یہ اعیان جن کے حل کرنے میں آپ کو اس قدر دشواری پیش آ رہی ہے آخر ہیں کیا چیز؟ کیا یہ مظاہر ہیں جن کی توجیہہ آپ کو مطلوب ہے اور آپ ان اعیان میں صرف ان کی تشریح کے اصول تلاش کرتے ہیں؟ فرض کیجیے کہ عالم طبیعی سارا کا سارا آپ پر منکشف ہے جتنی چیزیں آپ کے مشاہدے میں دی جا سکتی ہیں ان میں سے کوئی چیز آپ کے حواس اور شعور سے مخفی نہیں ہے۔ تب بھی آپ کسی تجربے کے ذریعے سے اپنے اعیان کے معروض کا متعین علم حاصل نہیں کر سکتے (کیونکہ اس کے لیے مکمل مشاہدے کے علاوہ ایک مکمل ترکیب اور اس کی تکمیل مطلق کا شعور مطلوب ہے جو کسی تجربی علم کے ذریعے سے ممکن نہیں) چنانچہ آپ کا سوال کسی واقعی مظہر کی توجیہہ کے لیے ضروری ہونے کی حیثیت سے خود معروض پر مبنی نہیں ہے۔ اس کے معروض سے تو کبھی آپ

کو سابقہ ہی نہیں پڑتا اس لیے کہ وہ کسی امکانی تجربے میں دیا ہی نہیں جا سکتا۔ آپ کے کُل ممکن ادراکات شرائط میں، خواہ وہ زمانے کی ہوں یا مکان کی، مقیّد ہوتے ہیں اور اس دائرے میں کوئی غیر مشروط چیز آتی ہی نہیں جس کے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہو کہ آیا اسے ترکیب کا آغاز مطلق قرار دیا جائے، یا ایک لامتناہی سلسلے کی تکمیلِ مطلق۔ جیسے ہم تجربی معنی میں کُل کہتے ہیں وہ محض اضافی ہے، مطلق کُل سے، خواہ وہ کمیّت کا ہو (یعنی کائنات) خواہ تقسیم کا، خواہ علّیت کا، خواہ شرطِ وجود کا، اور ان سوالات سے کہ آیا وہ محدود ترکیب سے بنتا ہے یا غیر محدود ترکیب سے، کسی امکانی تجربے کو کوئی واسطہ ہی نہیں۔ مثلاً آپ کسی جسم کے مظاہر کی جو توجیہہ کرتے ہیں اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا خواہ آپ اسے بسیط اجزا پر مشتمل فرض کریں خواہ ایسے اجزا پر جن کی ہمیشہ مزید تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ آپ کو نہ تو کسی بسیط چیز کا ادراک ہو سکتا ہے اور نہ کسی مرکب کی لامتناہی تقسیم کا۔ مظاہر کی توجیہہ اسی حد تک مطلوب ہے جہاں تک کہ ان کی توجیہہ کی شرائطِ ادراک کے دائرے میں دی ہوئی ہیں لیکن ان تمام چیزوں کا جو کبھی دائرۂ ادراک میں دی جا سکتی ہیں، مجموعۂ مطلق خود کوئی ادراک نہیں ہے۔ دراصل یہی وہ کُل ہے جس کی توجیہہ قبل تجربی مسائل حکم میں مطلوب ہے۔

اس بنا پر کہ ان مسائل کا حل کبھی ادراک میں نہیں آسکتا آپ کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ ان کے معروض کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ آپ کا معروض تو صرف آپ کے ذہن میں ہے اور اس کے باہر کہیں دیا ہی نہیں جا سکتا۔ لہذا آپ کو صرف اس کی فکر کرنی ہے کہ آپ کے تصور میں ہم آہنگی ہو اور آپ اس ابہام سے محفوظ رہیں جس کی بدولت آپ کا عین ایک ایسے معروض کا تصور بن جاتا ہے جو تجربے میں دیا ہوا ہو اور قوانین تجربہ کے مطابق معلوم کیا جا سکتا ہے۔ پس اس مسئلے کا اذعانی حل غیر یقینی نہیں بلکہ سرے سے ناممکن ہے۔ اب رہا تیسرا تنقیدی حل جو بالکل یقینی ہو سکتا ہے اس میں یہ مسئلہ معروضی حیثیت سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس اساسِ علم کے لحاظ سے جس پر یہ مبنی ہے۔

تناقض عقل محض

(پانچویں فصل)

کونیاتی مسائل کا تشکیکی تصور، چاروں قبل تجربی اعیان میں

ہم اپنے سوالوں کے اذعانی جواب کا مطالبہ کرنے سے یقیناً باز رہتے اگر پہلے ہی سے یہ بات سمجھ لیتے کہ جواب

خواہ کچھ بھی ہو بہر حال اس سے ہماری لاعلمی میں اور اضافہ ہوگا اور ہم ایک اشکال سے دوسرے اشکال میں اور ایک ابہام سے دوسرے ابہام میں بلکہ شاید تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔
جب ہمارا سوال صرف اثبات یا نفی سے متعلق ہو تو دانشمندی کا تقاضا یہ ہو کہ ہم جواب کے مفروضہ دلائل سے بالکل قطع نظر کر کے پہلے اس پر غور کریں کہ اگر جواب اثبات میں ہو تو ہمیں اس سے کیا حاصل ہوگا اور اگر نفی میں ہو تو کیا حاصل ہوگا؟ اگر دونوں صورتوں میں، نتیجہ محض مہمل ہو تو یہ لازم آتا ہو کہ ہم خود اپنے سوال پر تنقیدی نظر ڈال کر دیکھیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ ایک بے بنیاد مفروضے پر مبنی ہو اور ایک ایسے عین سے تعلق رکھتا ہو جس کا باطل ہونا مجرد تصور سے اتنا واضح نہیں ہوتا جتنا اس کے استعمال سے اور اس کے نتائج سے۔ یہی فائدہ ہو تشکیکی طریق کا ان سوالات پر غور کرنے میں جو حکیم محض اپنے آپ سے کرتا ہو اور اس کے ذریعے سے انسان آسانی سے اذعانیت سے آزاد ہو کر معقول تنقید اختیار کر سکتا ہو جو ایک اچھے مسہل کی طرح ادعائے ہمہ دانی کے فاسد مادے کو خارج کر دے گی۔

اگر ہمیں کسی کونیاتی عین کے متعلق پہلے سے معلوم ہو جائے کہ خواہ وہ مظاہر کی رجعتی ترکیب میں کوئی صورت بھی اختیار کرے بہر حال وہ ہر تصور فہم کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا یا

حد سے زیادہ بڑا ہو گا تو ہم پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ چونکہ اس کا تعلق ایک معروض تجربہ سے ہے جس کو کسی امکانی تصوّرِ فہم کے مطابق ہونا چاہیے لہذا وہ لازماً بے معنی اور مشمول سے خالی ہو گا کیونکہ کوئی معروض اس کے مطابق نہیں ہو سکتا چاہے ہم اُسے مطابقت دینے کی کتنی ہی کوشش کریں۔ یہ بات کل کونیاتی تصوّرات پر صادق آتی ہے۔ اسی بنا پر اگر ہماری قوّتِ حکم ان تصوّرات کو اختیار کرتی ہے تو ناگزیر تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ فرض کیجیے:۔

(۱) کائنات کوئی آغاز نہیں رکھتی تو وہ آپ کے تصوّر کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے۔ اس لیے کہ تصوّر جو ایک متوالی رجعت پر مشتمل ہے، سارے لامتناہی گزرے ہوئے زمانے کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر وہ ایک آغاز رکھتی ہے تو وہ آپ کے تصوّرِ فہم کی وجوبی تجربی رجعت کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے کیونکہ ہر آغاز کے لیے ایک اور زمانہ ہونا چاہیے جو اس سے مقدّم ہو۔ پس کوئی آغاز غیر مشروط نہیں ہوتا اور قوّتِ فہم کے تجربی استعمال کے قانون کا تقاضا ہے کہ آپ اُس سے بالاتر شرطِ زمانی تلاش کریں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات اس قانون کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

یہی صورت کائنات کی وسعتِ مکانی کے سوال کے دونوں جوابوں کی ہے کیونکہ اگر وہ لامتناہی اور نامحدود ہے تو ہر امکانی تصوّرِ فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے اور اگر وہ متناہی اور محدود ہے

تو آپ کو یہ پوچھنے کا حق ہے کہ کیا چیز اس کی حد کا تعین کرتی ہے۔
خالی مکان اشیا کا کوئی مستقل ملزوم نہیں ہے اور نہ یہ کوئی کافی
شرط ہے چہ جائیکہ تجربی شرط سمجھی جائے اور امکانی تجربے کا
جزء قرار دی جائے۔ اس لیے کہ خلا کا ادراک بھلا کون کرسکتا ہے؟)
لیکن تجربی ترکیب کی تکمیلِ مطلق کے لیے یہ ضروری ہے کہ غیر
مشروط ایک تجربی تصوّر ہو۔ پس محدود کائنات آپ کے تصوّر
کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

(۲) اگر مکان کے اندر ہر مظہر (مادّہ) لامتناہی اجزا پہ
مشتمل ہو تو سلسلہ تقسیم آپ کے تصوّر کے لیے حد سے زیادہ
بڑا ہے اور اگر مکان کی تقسیم اس کے کسی ایک جزء (یعنی بسیط)
پہ پہنچ کر رک جائے تو یہ سلسلہ غیر مشروط کے تعین کے لیے حد
سے زیادہ چھوٹا ہے۔ اس لیے کہ اس جزء میں بھی مزید تقسیم کی
گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔

(۳) فرض کیجیے کہ کائنات کے کل واقعات عالمِ طبیعی کے
پابند ہیں۔ پس ہر علت کی ایک علت ہو گی اور وہ بھی
کوئی واقعہ ہی ہوگا۔ چنانچہ آپ کو ہر واقعے سے ایک بلندتر
واقعے کی طرف رجعت کرنا پڑے گی۔ سلسلہ شرائط بدیہی
طور پہ بڑھتا چلا جائے گا اور کہیں ختم نہ ہوگا۔ پس محض قانون
علیت پہ مبنی عالم طبیعی واقعاتِ کائنات کی ترکیب میں آپ
کے تصوّر کے لیے حد سے زیادہ بڑا ہے۔

اور اگر آپ محض ایسے واقعات تسلیم کر لیں جو اپنی

علّت آپ ہوتے ہیں یعنی اختیار کے قائل ہو جائیں تو ایک ناگزیر قانونِ طبیعی کی رو سے علّیت کا سوال آپ کا پیچھا نہیں چھوڑتا اور آپ کو مجبور کرتا ہے کہ تجربے کے قانونِ علّت و معلول کے مطابق اس نقطے سے آگے بڑھیں۔ غرض آپ کو معلوم ہو جاتا ہے کہ سلسلۂ ربط کی یہ تکمیل آپ کے وجوبی تجربی تصوّر کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

۴۔ اگر آپ ایک واجب مطلق ہستی (خواہ وہ خود کائنات ہو یا کوئی شے جو کائنات کے اندر ہے یا علّتِ کائنات) فرض کرتے ہیں تو اُس کا زمانہ ہر دیے ہوئے نقطۂ زمانی سے لامتناہی طور پر بعید قرار دینا پڑے گا ورنہ وہ کسی اور قدیم تر ہستی سے متعیّن سمجھی جائے گی۔ مگر یہ ہستی واجب آپ کے تجربی تصوّر کے لیے غیر متناسب اور حد سے زیادہ بڑی ہے اور آپ اپنے عملِ رجعت کو کتنی ہی دور لے جائیں مگر وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔

ہم نے ان سب صورتوں میں یہ کہا ہے کہ عین کائنات رجعت تجربی کے لیے لہٰذا ہر ممکن تجربی تصوّر کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا حد سے زیادہ چھوٹا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے اس کے برعکس یہ کیوں نہیں کہا کہ پہلی صورت میں تجربی تصوّر عین کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا اور دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑا ہے اور بجائے عین پر یہ الزام رکھنے کے کہ وہ بہت بڑا یا بہت چھوٹا ہونے کی وجہ سے اپنے

مقصد یعنی امکانی تجربے سے منحرف ہو تجربی رجعت کو موردِ
الزام کیوں نہیں قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی۔ صرف امکانی
تجربے سے ہمارے تصوّرات کو اثباتہ حاصل ہوتا ہو۔ بغیر
اس کے ہر تصوّر محض ایک عین ہو جو نہ حقیقت رکھتا ہو اور
نہ کسی معروض سے کوئی علاقہ۔ چنانچہ تجربی تصوّر کو معیار
قرار دے کر عین کو اس کے لحاظ سے جانچنا ضروری تھا کہ آیا
وہ محض ایک خیالی چیز ہو یا کائنات اپنا کوئی معروض رکھتا ہو۔
ہم صرف اسی چیز کو دوسری چیز کی نسبت سے چھوٹا یا بڑا
کہتے ہیں جو اس دوسری چیز کی خاطر معرض غور میں لائی
گئی ہو اور جس کا اس دوسری چیز سے مناسبت رکھنا ضروری
ہو۔ پرانے متکلمین کے معمّوں میں سے ایک یہ سوال بھی تھا
کہ جب ایک گولی ایک سوراخ میں سے نہ گزر سکے تو ہمیں
کیا کہنا چاہیے یہ کہ گولی بڑی ہو یا یہ کہ سوراخ چھوٹا ہو۔
اس صورت میں، آپ جو چاہیں کہیں دونوں باتیں یکساں ہیں
اس لیے کہ آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ دونوں میں کون سی
چیز دوسری کی خاطر وجود رکھتی ہو۔ بہ خلاف اس کے آپ
یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ انسان اپنے لباس کے لیے بڑا ہو
بلکہ یہی کہیں گے کہ لباس اس کے لیے چھوٹا ہو۔
غرض کم سے کم ہمیں یہ شبہہ کرنے کا حق ہو کہ کہیں ایسا
تو نہیں کہ کونیاتی اعیان اور وہ متضاد دعوے جو قوتِ حکم
ان کے متعلق کرتی ہو اس امر کے ایک بے بنیاد اور فرضی تصوّر

پر مبنی ہوں کہ ان اعیان کا معروض ہمیں کیوں کر دیا جاتا ہے
یہی شبہ ہمیں اس بھول بھلیاں سے نکلنے کی راہ بتائے گا
جس میں ہم اب تک پڑے ہوئے تھے۔

تناقض عقل محض

(چھٹی فصل)

قبل تجربی عینیت کو نیاتی تقیض کے حل کی حیثیت سے

ہم نے قبل تجربی حسیات میں بہ خوبی ثابت کر دیا ہے کہ وہ سب چیزیں جو مکان یا زمانے میں مشاہدہ کی جاتی ہیں، پس اُس تجربے کے جو ہمارے لیے ممکن ہے کل معروضات، محض حسّی مدرکات ہیں، جو بسیط ہستیوں یا تغیّرات کے سلسلوں کی حیثیت سے جس طرح کہ وہ ادراک کیے جاتے ہیں، ہمارے خیالات کے باہر کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے۔ اس نظریے کو ہم قبل تجربی عینیت کہتے ہیں[1]۔ جو لوگ قبل تجربی شئیت کے قائل ہیں وہ ہمارے حس کے تاثرات کو مستقل معروضات یعنی ادراکات محض کو اشیائے حقیقی قرار دیتے ہیں۔

---

[1] ہم نے کہیں کہیں اس نظریے کو صوری عینیت کہا ہے تاکہ اس میں اور مادی عینیت کے عام نظریے میں فرق کیا جا سکے جو خارجی اشیا کے وجود سے انکار کرتا ہے یا اسے مشتبہ قرار دیتا ہے۔ اکثر جگہ یہی نام مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ غلط فہمی نہ ہونے پائے

یہ ہمارے ساتھ بے انصافی ہوگی اگر لوگ ہماری طرف تجربی عینیت کا مردود عقیدہ منسوب کریں جس میں مکان کا تو مستقل وجود تسلیم کیا جاتا ہے مگر مکان کے اندر اشیائے ممتد کے وجود سے انکار یا کم سے کم اس میں شبہہ ظاہر کیا جاتا ہے اور خواب و حقیقت میں کوئی کافی قابل ثبوت فرق نہیں سمجھا جاتا۔ اب رہے داخلی حِس کے مظاہر جو زمانے میں ہوتے ہیں ان کے وجود کو ماننے میں اس نظریے کے حامیوں کو کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ صرف یہ داخلی تجربہ ہی اپنے معروض کا واقعی وجود (بجائے خود معروض تعین زمانی کے) ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

بہ خلاف اس کے ہماری قبل تجربی عینیت اسے تسلیم کرتی ہے کہ خارجی مشاہدے کے مظاہر بھی جس طرح وہ مشاہدہ کیے جاتے ہیں واقعی وجود رکھتے ہیں اور زمانے میں کُل تغیرات بھی جس طرح داخلی حِس ان کا ادراک کرتی ہے۔ اس لیے کہ مکان اس مشاہدے کی صورت ہے جسے ہم خارجی کہتے ہیں اور اگر اس کے اندر معروضات نہ ہوں تو تجربی ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ پس ہم ممتد ہستیوں کا وجود مان سکتے ہیں اور ماننے پر مجبور ہیں۔ یہی صورت زمانے کی بھی ہے مگر مکان و زمان اور ان کے ساتھ کُل مظاہر بجائے خود اشیا نہیں ہیں بلکہ محض ادراکات ہیں اور

ہمارے نفس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ اور خود ہمارے نفس کا (بہ حیثیت معروضِ شعور کے) اندرونی حسّی مشاہدہ جس کا تعیّن زمانے میں مختلف کیفیات کی توالی سے کیا جاتا ہے حقیقی نفسی یا قبل تجربی موضوع نہیں ہے بلکہ صرف ایک مظہر ہے جو اس ہمارے علم سے باہر ہستی کی حس میں دیا ہوا ہے۔ اس اندرونی حس کا وجود بہ حیثیت ایک مستقل شے کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ اس کی شرط زمانہ ہے جو کسی شے حقیقی کا تعیّن نہیں ہو سکتا۔ مگر مکان اور زمانے میں مظاہر کی تجربی حقیقت ثابت اور خواب سے بہ خوبی تمیز ہو جاتی ہے جب کہ یہ دونوں تجربی قوانین کے مطابق ایک تجربے میں صحیح اور مکمل طور پر مربوط ہوں۔

غرض معروضات تجربہ کبھی بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے ہوتے ہیں اور اس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ یہ بات کہ چاند کے اندر باشندوں کا ہونا ممکن ہے گو کسی انسان نے ان کا ادراک نہیں کیا ہے، ہمیں ماننی پڑے گی۔ مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تجربے کی امکانی ترقی کے سلسلے میں ہم ان سے دوچار ہو سکتے ہیں۔ واقعتاً موجود ان سب چیزوں کو کہتے ہیں جو عملِ تجربہ کے قوانین کے مطابق کسی حسّی ادراک سے مربوط ہوں۔ پس یہ باشندے موجود اس وقت سمجھے جائیں گے جب وہ میرے شعورِ واقعی کے ساتھ تجربی ربط رکھتے ہوں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ

بجائے خود یعنی سلسلہ تجربہ کے باہر بھی واقعی وجود رکھتے ہیں۔
ہمیں واقعی حیثیت سے کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہے بجز
حسّی ادراک اور اس تجربی سلسلے کے جو اس ادراک سے
دوسرے امکانی ادراکات تک پہنچاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ فی نفسہ
بظاہر بحیثیت مدرکات محض کے صرف قوّتِ ادراک میں وجود
رکھتے ہیں اور یہ خود بھی حقیقت میں ایک تجربی ادراک یعنی
مظہر ہے۔ کسی مظہر کے ادراک سے پہلے شئے کے وجود کا
ذکر کرنے کے یا تو یہ معنی ہیں کہ ہمیں آگے چل کر تجربے
کے سلسلے میں اس کا ادراک ہوگا یا پھر کوئی معنی نہیں۔
یہ بات کہ وہ شئے بجائے خود بلا لحاظ ہماری حِسّ اور امکانی
تجربے کے وجود رکھتی ہے اس وقت کہی جا سکتی تھی جب شئے
حقیقی کا ذکر ہوتا۔ لیکن یہاں تو صرف ایک مظہر کا ذکر ہے جو
زمان و مکان کے اندر ہے اور یہ دونوں شئے حقیقی کے تعیّنات
نہیں بلکہ صرف ہماری حِس کے تعیّنات ہیں۔ لہٰذا جو کچھ ان
کے اندر ہے (مظاہر) وہ بجائے خود کوئی شئے نہیں بلکہ صرف
ہمارے ادراکات ہیں اور اگر وہ ہمارے اندر (ہماری قوّتِ
ادراک میں) دیے ہوئے نہ ہوں تو پھر کہیں نہیں پائے
جا سکتے۔

حِسّی قوّتِ مشاہدہ اصل میں ایک انفعالی قوّت ہے
بعض ادراکات سے متاثر ہونے کی جن کا باہمی علاقہ زمان و
مکان کا (جو محض ہمارے حِسّ کی صورتیں ہیں) خالص مشاہدہ ہے۔

یہ ادراکات جہاں تک کہ وہ اس (مکان و زمان کے) علاقے میں مربوط اور قابلِ تعیّن ہیں، معروضات کہلاتے ہیں۔ ان ادراکات کی غیر حسّی علّت ہمارے علم سے بالکل باہر ہے اور ہم اس کا بہ حیثیت معروض کے مشاہدہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس قسم کے معروضات کا نہ تو مکان میں اور نہ زمانے میں (جو محض حسّی ادراک کی شرائط ہیں) ادراک کیا جا سکتا ہے اور بغیر ان شرائط کے ہم مشاہدے کا تصوّر تک نہیں کر سکتے۔ مظاہر کی علّت کا جو محض معقول ہے ہم نے قبل تجربی معروض نام رکھ دیا ہے صرف اس غرض سے کہ انفعالیتِ حس کے جوڑ کی ایک چیز ہمارے ذہن میں رہے۔ اسی قبل تجربی معروض کی طرف ہم اپنے امکانی ادراکات کی وسعت اور ربط کو منسوب کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ شئی حقیقی کی حیثیت سے تجربے سے پہلے بجائے خود دیا ہوا ہے مگر مظاہر اس کے مطابق بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے جاتے ہیں کیونکہ وہ محض ادراکات ہیں جو صرف حسّی ادراکات کی حیثیت سے ایک واقعی معروض ظاہر کرتے ہیں یعنی اس وقت جب کہ یہ حسّی ادراک اور سب ادراکات کے ساتھ وحدتِ تجربہ کے قوانین کے مطابق مربوط ہو۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ زمانے کی واقعی اشیا قبل تجربی معروض تجربہ کی حیثیت سے دی ہوتی ہیں لیکن ہمارے لیے وہ اسی حد تک معروضات اور زمانۂ ماضی میں وجود رکھنے

والی ہیں جہاں تک ہم یہ تصور کریں کہ امکانی حسّی ادراکات
کا ایک رجعتی سلسلہ (خواہ تاریخ کے یا علّت و معلول کے
نقشِ قدم پر) تجربی قوانین کے مطابق، مختصر یہ کہ دُنیا کا
سلسلۂ حوادث، ہمیں ایک گزرے ہوئے سلسلۂ زمانہ کا پتہ
دیتا ہے جو موجودہ زمانے کی شرط ہے اور وہ بجائے خود نہیں
بلکہ صرف امکانی تجربے کی نسبت سے واقعی سمجھا جاتا ہے۔
چنانچہ وہ کُل واقعات جو ہمارے وجود سے پہلے ازل سے
اب تک گزر چکے ہیں ہمارے لیے صرف سلسلہ تجربہ کی
امکانی توسیع کی حیثیت رکھتے ہیں موجودہ حسّی ادراک سے
ان شرائط تک جو اس کا زمانے کے لحاظ سے تعیّن کرتے ہیں۔
پس جب ہم ہر زمانے اور ہر مکان کے کُل معروضات
کا تصوّر کرتے ہیں تو ہم انھیں دونوں کے تجربے سے مقدّم
قرار نہیں دیتے بلکہ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے
امکانی تجربے کی تکمیل مطلق کا۔ صرف اسی میں وہ معروضات
(جو محض ادراکات ہیں) دیے ہوئے ہیں۔ لوگ جو کہا کرتے ہیں
کہ یہ ہمارے تجربے سے پہلے وجود رکھتے ہیں اس کے معنی
صرف یہ ہیں کہ یہ تجربے کے اس حصّے میں پائے جاتے ہیں
جس تک ہم اپنے حسّی ادراک سے شروع کر کے سلسلۂ
رجعت کے ذریعے سے پہنچتے ہیں۔ اس سلسلے کی تجربی شرائط
کی علّت اور یہ کہ ہمیں کون کون کڑیاں ملیں گی اور یہ سلسلہ
کتنی دور تک چلے گا قبل تجربی ہے اور اس لیے لازمی طور پر

ہمارے علم سے باہر ہو مگر ہمیں اس سے سروکار نہیں ہو بلکہ صرف تجربے کے اصول تسلسل سے جس کے مطابق ہمیں معروضات یعنی مظاہر دیے جاتے ہیں۔ ایک ہی بات ہو۔ خواہ ہم یہ کہیں کہ مکان کے اندر سلسلۂ تجربہ میں ایسے ستارے پائے جاتے ہیں جو ان بعید ترین ستاروں سے جنھیں ہم دیکھ سکتے ہیں سیکڑوں گنے بعید تر ہیں۔ یا یہ کہیں کہ مکان کائنات میں ایسے ستارے موجود ہیں جن کا نہ کسی انسان نے ادراک کیا ہو اور نہ کبھی کرے گا۔ اس لیے کہ اگر وہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے امکانی تجربے سے الگ دیے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے لیے لاشے ہیں اور انھیں معروضات اسی حد تک کہہ سکتے ہیں جہاں تک کہ وہ تجربی رجعت کے سلسلے میں شامل ہوں۔ البتہ دوسرے لحاظ سے، جب کہ انھیں مظاہر سے ایک مجموعۂ مطلق کے کونیاتی عین کا کام لیا جاتا ہو اور اس مسئلے سے بحث ہوتی ہو جو امکانی تجربے کی حد سے آگے ہو، یہ بات اہمیت اختیار کر لیتی ہو کہ خیال کیے ہوئے معروضاتِ حس کا وجود کس طریقے سے مانا جائے کہ ہم اس وہم باطل سے محفوظ رہیں جو خود ہمارے تجربی تصورات کی غلط تعبیر سے لازمی طور پر پیدا ہوتا ہو۔

تناقض حکمِ محض

(ساتویں فصل)

قوتِ حکم کی اندرونی کونیاتی نزاع کا تنقیدی فیصلہ

حکمِ محض کی ساری نقیض اس متکلمانہ استدلال پر مبنی ہے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو شرائط کا پورا سلسلہ بھی دیا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا اس قیاس حکم کے ذریعے سے جس کا کبریٰ اتنا قدرتی اور صریح معلوم ہوتا ہے (ترکیب مظاہر کی) مختلف شرائط کے مطابق جو ایک سلسلہ بناتی ہیں اتنے ہی کونیاتی اعیان پیش کیے جاتے ہیں اور ان میں ان سلسلوں کی تکمیل مطلق فرض کر لی جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس استدلال کے مغالطے کو دور کریں ہمیں چند تصورات کی جو اس کے اندر شامل ہیں تصحیح اور تعین کر دینا چاہیے۔

سب سے پہلے تو یہ بات بالکل واضح اور یقینی ہے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو اسی کے ساتھ اس کی کل شرائط کا رجعتی سلسلہ بطور ایک مطالبے کے دیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مشروط کے تصور کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی چیز کی نسبت شرط کے ساتھ اور اگر وہ بھی مشروط ہو تو اس شرط کی شرط کے ساتھ، اسی طرح اس سلسلے کی کل کڑیوں کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ پس یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے جو قبل تجربی تنقید

کے خوف سے بالاتر ہے۔ یہ قوتِ حکم کا ایک منطقی اصول
موضوعہ ہے کہ ایک تصور کو جو تعلق اپنی شرائط کے ساتھ ہوتا ہے
اور جو اس تصور سے لازمی طور پر وابستہ ہے اس کا پتہ جتنی
دور تک ہو سکے چلائے۔

دوسرے جب مشروط اور اس کی شرط اشیائے حقیقی
ہوں اور مشروط دیا ہوا ہو تو نہ صرف شرط کا رجعی سلسلہ
بہ طور ایک مطالبے کے بلکہ خود شرط واقعی دی ہوئی ہوتی ہے
اور چونکہ یہ بات سلسلے کی ہر کڑی پر صادق آتی ہے لہذا
شرائط کا مکمل سلسلہ اور اسی میں غیر مشروط بھی اسی بنا پر دیا
ہوا سمجھا جاتا ہے کہ مشروط، جس کا امکان اس سلسلے پر موقوف
ہے، دیا ہوا ہے۔ یہاں مشروط اور شرط کی ترکیب محض قوتِ
فہم کی ترکیب ہے جو اشیا کی حقیقی حالت کا تصور کر لیتی ہے
مگر اس پر غور نہیں کرتی کہ آیا ہم ان کا علم حاصل کر سکتے ہیں
یا نہیں اور کر سکتے ہیں تو کیوں کر۔ بہ خلاف اس کے جب
ہمیں صرف مظاہر سے سروکار ہو، جو ادراکات کی حیثیت
سے اس وقت تک دیے ہوئے نہیں ہوتے جب تک ہم
ان کا علم حاصل نہ کر لیں (یعنی خود انھیں حاصل نہ کر لیں
اس لیے کہ وہ بجز تجربی معلومات کے اور کچھ نہیں ہیں) تو
ہم مذکورہ بالا معنی میں یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ جب مشروط
دیا ہوا ہو تو اس کی شرائط بھی (بہ حیثیت مظاہر کے) دی
ہوئی ہوتی ہیں یعنی ہم ان کے سلسلے کی تکمیلِ مطلق مستنبط

نہیں کر سکتے اس لیے کہ مظاہر جتنی ادراک میں صرف ایک تجربی ترکیب کی حیثیت رکھتے ہیں (جو مکان و زمان کے اندر ہوتی ہے) لہذا وہ صرف اسی ترکیب میں دیے ہوئے ہوتے ہیں یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ جب مشروط (مظہر کی حیثیت سے) دیا ہوا ہو تو اسی کے ساتھ وہ ترکیب بھی جو اس کی تجربی شرط ہے، دی ہوئی ہو بلکہ وہ صرف عملِ رجعت ہی کے ذریعے سے وقوع میں آتی ہے بغیر اس کے کبھی نہیں۔ البتّہ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرائط کی طرف رجعت یعنی ایک مسلسل تجربی ترکیب کا مطالبہ یا تقاضا موجود ہے اور ایسی شرائط کا ہونا ضروری ہے جو اس رجعت کے ذریعے سے دی جاسکیں۔ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہے کہ کونیاتی قیاسِ حکم کے کبریٰ میں تو مشروط ایک خالص مقولے کے قبل تجربی معنی میں آیا ہے لیکن صغریٰ میں ایک تصوّرِ فہم کے جو محض مظاہر پر عاید کیا گیا ہے، تجربی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

پس اس میں وہ منطقی مغالطہ پایا جاتا ہے جسے مغالطہ طرزِ اِنتا کہتے ہیں۔ مگر یہ مغالطہ مصنوعی طور پر پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ قوّتِ حکم میں قدرتی طور پہ پیدا ہوتا ہے اس کے ذریعے سے ہم (کبریٰ میں) بے تامّل سلسلۂ شرائط دیا ہوا فرض کر لیتے ہیں جب کہ کوئی چیز مشروط کی حیثیت سے دی ہوئی ہو کیونکہ یہ تو ایک منطقی مطالبہ ہے کہ دیے ہوئے نتیجے کے کل مقدمات دیے ہوئے ہوں اور یہاں مشروط اور

شرط کے تعلق میں زمانے کا دخل نہیں ہے۔ دونوں بجائے خود ساتھ ساتھ دیے ہوئے سمجھے جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ (صغریٰ میں) مظاہر اشیائے حقیقی اور محض قوتِ فہم میں دیے ہوئے معروضات سمجھے جائیں جس طرح کبریٰ میں ہوا تھا جہاں ہم نے کل شرائطِ مشاہدہ سے جن کے ماتحت معروضات دیے جا سکتے ہیں، قطعِ نظر کر لی تھی مگر ان دونوں تصورات میں ایک قابل لحاظ فرق ہے جس پر ہم نے توجہ نہیں کی۔ مشروط اور اس کے سلسلۂ شرائط کی ترکیب میں (کبریٰ میں) نہ تو زمانے کی قید تھی اور نہ توالی کا تصور۔ بہ خلاف اس کے تجربی ترکیب اور مظہری سلسلۂ شرائط (جو صغریٰ کے تحت میں لایا گیا ہے) لازمی طور پر متوالی اور زمانے کے اندر یکے بعد دیگرے دیا ہوا ہے۔ لہذا ہم آخر الذکر میں اول الذکر کی طرح ترکیب اور اس کے ذریعے سے تصور کیے ہوئے سلسلے کی تکمیل مطلق فرض نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہاں تو سلسلے کی کل کڑیاں (بلا قید زمانہ) دی ہوئی ہیں اور یہاں وہ صرف متوالی رجعت کے ذریعے سے حاصل کی جا سکتی ہیں جس کے دیے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ ہم اسے واقعی عمل میں لائیں۔

اس استدلال کا جواب (کونیاتی قضایا میں) مشترک ہے۔ یہ سقم ظاہر کرنے کے بعد ہم بجا طور پر دونوں فریقوں کے متضاد دعوؤں کو بے بنیاد سمجھ کر رد کر سکتے ہیں مگر اس سے

ان کی نزاع اس لحاظ سے ہنوز ختم نہیں ہوتی کہ انھیں یہ بات یقین نہیں آئے گی کہ وہ دونوں یا ان میں سے ایک نفس دعوے (نفسِ دعوے) میں غلطی پر ہے، ہرچند کہ اس دعوے کی دلیل صحیح نہ ہو۔ بظاہر یہ ایک بالکل واضح امر معلوم ہوتا ہے کہ جب ایک شخص کہتا ہے کہ کائنات ایک آغاز رکھتی ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ کوئی آغاز نہیں رکھتی بلکہ ہمیشہ سے موجود ہے تو دونوں میں سے ایک کا دعوے ضرور صحیح ہو گا۔ ایسی صورت میں چونکہ وضاحت فریقین کے دعووں میں یکساں پائی جاتی ہے۔ اس لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ ان میں سے کون حق بجانب ہے اور باوجودیکہ قوتِ حکم کی عدالت دونوں فریقوں کو صلح کی ہدایت کرتی ہے مگر ان کی نزاع بدستور جاری رہتی ہے۔ پس اس کا کوئی معقول فیصلہ کرنے کی جس سے فریقین مطمئن ہو جائیں، کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز اس کے چونکہ وہ ایک دوسرے کی تردید اس قدر خوبی کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ اس لیے انھیں یقین دلایا جائے کہ ان کی نزاع بالکل بے بنیاد ہے اور ایک قبل تجربی التباس نے ان کی نظروں کو وہ چیز دکھائی ہے جس کا کہیں وجود نہیں۔ ہم یہی طریقہ اختیار کریں گے کہ اس نزاع کو جس کا کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، رفع دفع کر دیں۔

زینو ایلیاٹی کو جو متکلمانہ مشکافی میں شہرت رکھتا ہے۔ افلاطون نے ایک بے باک سوفسطائی قرار دے کر اس بات

پر لعنت ملامت کی ہو کہ وہ اپنا کمال دکھانے کے لیے
ایک ہی قضیّے کو بظاہر معقول دلائل سے ثابت کرتا ہو
اور پھر اتنے ہی قوی دلائل سے رد کر دیتا ہو۔ اس کا قول
تھا کہ خدا (جو غالباً اس کے یہاں کائنات کے مترادف ہو)
نہ تو محدود ہو اور نہ غیر محدود، نہ متحرک نہ ساکن، نہ کسی
اور شے سے مشابہ اور نہ غیر مشابہ۔ جن لوگوں نے اس
کے متعلق رائے قائم کی ہو ان کے خیال میں وہ دو متضاد
قضایا سے انکار کرتا ہو اور یہ جائز نہیں۔ لیکن میں نہیں
سمجھتا کہ ہم اُسے اس معاملے میں موردِ الزام قرار دے
سکتے ہیں۔ ان قضایا میں سے پہلے قضیّے پر ہم ابھی روشنی
ڈالیں گے۔ رہے بقیۃ قضایا سو اگر وہ خدا سے کل کائنات
مُراد لیتا ہو تو اسے یہ کہنا ہی چاہیے کہ وہ نہ تو اپنے
مقام پر مستقل طور پر موجود (یعنی ساکن) ہو اور نہ اپنا
مقام بدلتا ہو (یعنی متحرک ہو) اس لیے کہ کُل مقامات کائنات
کے اندر ہیں پس خود کائنات کسی مقام کے اندر نہیں۔ اسی
طرح جب کائنات کُل موجودات کو محیط ہو تو وہ کسی اور
شے سے نہ تو مشابہ ہو اور نہ غیر مشابہ اس لیے کہ اس کے
سوا اور کوئی شے موجود ہی نہیں جس سے اس کا مقابلہ کیا
جا سکے۔ جب دو متضاد قضایا ایک ایسی شرط پر مبنی ہوں جو
پوری ہی نہیں ہوتی تو باوجود اپنے تناقض کے (جو اصل میں کوئی
تناقض نہیں ہو) دونوں کے دونوں ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے

کہ وہ شرط ہی ساقط ہے جس پہ ان میں سے ہر ایک قضیّے کا صحیح ہونا موقوف ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہر جسم میں یا تو خوشبو ہوتی ہے یا بدبو تو ایک تیسری صورت بھی ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں سرے سے کسی قسم کی بو ہی نہ ہو چنانچہ دو متضاد قضایا میں سے ہر ایک کا غلط ہونا ممکن ہے۔ البتہ جب یہ کہا جائے کہ اس میں یا تو خوشبو ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو دونوں تصدیقات میں تضاد تناقض ہے اور مذکورہ بالا صورت میں پہلی تصدیق غلط ہے لیکن اس کی نقیض یعنی بعض اجسام میں خوشبو نہیں ہوتی اُن اجسام پہ بھی حاوی ہے جن میں سے سرے سے بُو ہی نہیں ہوتی۔ اوّل الذکر تقابل میں تصوّرِ جسم کی اتفاقی شرط یعنی (یعنی بو) متضاد تصدیق میں بدستور باقی رہی اور اس کے ذریعے سے رفع نہیں ہوئی۔ پس دوسری تصدیق پہلی کی نقیض نہیں ہے۔

چنانچہ جب میں یہ کہوں کہ کائنات مکان کے لحاظ سے یا تو نامحدود ہے یا نامحدود نہیں ہے۔ تو پہلے قضیّے کے غلط ہونے کی صورت میں اس کی نقیض کا کہ کائنات نامحدود نہیں ہے، صحیح ہونا ضروری ہے۔ یہاں ہم نے کائنات کے نامحدود ہونے سے انکار کیا ہے لیکن اس کے محدود ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ کائنات یا تو نامحدود ہے یا محدود تو دونوں قضایا کا غلط ہونا ممکن ہے کیونکہ اس

صورت میں ہم کائنات کو بہ حیثیت وجودِ حقیقی وسعت کے
لحاظ سے متعین سمجھ لیتے ہیں اور متضاد قضیے میں ہم صرف
یہی نہیں کرتے کہ اس کے نا محدود ہونے اور شاید اسی
کے ساتھ اس کے مستقل وجود سے بھی انکار کریں، بلکہ
اُسے شئ حقیقی سمجھ کر اس میں ایک مزید تعین کا اضافہ کر
دیتے ہیں۔ یہ دوسری بات بھی پہلی کی طرح غلط ہو سکتی ہے
جب کہ کائنات ہمیں شئ حقیقی کے طور پہ سرے سے دی ہی
نہ گئی ہو نہ محدود کی حیثیت سے اور نہ نا محدود کی حیثیت
سے۔ اگر اس قسم کے تضاد کو متکلمانہ تقابل اور تضادِ تناقض کو
تحلیلی تقابل کہا جائے تو ان دو تصدیقات میں سے، جن میں
متکلمانہ تقابل ہو، ہر ایک غلط ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ ان
میں سے ایک نہ صرف دوسرے کو رد کرتی ہے بلکہ اس سے
زیادہ دعوے کرتی ہے جتنا تردید کے لیے ضروری ہے۔

جب یہ دونوں قضایا "کائنات وسعت کے لحاظ سے
نا محدود ہے" اور "کائنات وسعت کے لحاظ سے محدود ہے"
ایک دوسرے کی نقیض سمجھے جاتے ہیں تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے
کہ کائنات (یعنی کل سلسلۂ مظاہر) شئ حقیقی ہے اس لیے
وہ اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب ہم اس کے سلسلۂ مظاہر
کی محدود یا نا محدود حیثیت کو ساقط سمجھ لیں لیکن اگر ہم اس
تصور یا قبل تجربی التباس کو دور کر دیں اور کائنات کا شئ حقیقی
ہونا تسلیم نہ کریں تو ان دونوں دعووں کا تضادِ تناقض، محض

متشکلانہ تضاد رہ جاتا ہے اور چونکہ کائنات بجائے خود (ہمارے ادراکات کے سلسلۂ رجعت سے قطع نظر کرکے) سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔ اس لیے اس کا وجود نہ تو کوئی مستقل نامحدود کل ہے اور نہ کوئی مستقل محدود کل۔ وہ صرف سلسلۂ مظاہر کی تجربی رجعت میں پائی جاتی ہے اس کے علاوہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ جب یہ سلسلہ ہمیشہ مشروط ہے تو کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا لہذا کائنات کوئی غیر مشروط کل نہیں ہے۔ پس اس حیثیت سے نہ تو وہ نامحدود وسعت کے ساتھ وجود رکھتی ہے اور نہ محدود وسعت کے ساتھ۔

یہاں جو کچھ پہلے کونیاتی عین یعنی کمیت مظاہر کی تکمیل مطلق کے متعلق کہا گیا ہے وہ بقیہ اعیان پر بھی صادق آتا ہے سلسلۂ شرائط صرف رجعتی ترکیب ہی میں پایا جاتا ہے۔ مظہر کی حیثیت سے وہ کوئی مستقل شے نہیں جو رجعت سے پہلے دی ہوئی ہو۔ اسی لیے ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک دیے ہوئے مظہر کے اجزا کی تعداد بجائے خود نہ تو نامحدود ہے اور نہ محدود۔ کیونکہ مظہر کوئی وجودِ حقیقی نہیں رکھتا اور اس کے اجزا صرف رجعت تقسیمی کے ذریعے سے اور اسی کے اندر دیے جاتے ہیں اور یہ رجعت نہ تو نامحدود کی حیثیت سے اور نہ محدود کی حیثیت سے کبھی پوری دی ہوئی ہوتی ہے۔ یہی بات اس سلسلے پر بھی صادق آتی ہے جس میں ہم ایک علت سے دوسری بالاتر علت کی طرف یا مشروط وجود سے غیر مشروط

وجود واجب کی طرف رجعت کرتے ہیں ۔ یہ سلسلہ بجائے خود اپنی مجموعی تعداد کے لحاظ سے نہ تو نا محدود سمجھا جا سکتا ہے اور نہ محدود اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے ماتحت ادراکات کے سلسلے کی حیثیت سے صرف حرکیاتی رجعت پہ مشتمل ہے ۔ اس لیے رجعت سے قبل اور مستقل اشیا کے سلسلے کی حیثیت سے اس کا وجود ناممکن ہے ۔

چنانچہ کونیاتی اعیان میں حُکمِ محض کا تناقض یہ ثابت کر دینے سے دُور ہو جاتا ہے کہ یہ محض متکلمانہ تضاد ہے اور یہ نزاع صرف ایک التباس کی بنا پہ ہے جو اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ تکمیلِ مطلق کا عین جو صرف اشیائے حقیقی کی صفت ہے مظاہر پہ عاید کر دیا گیا ہے جو صرف ہمارے ادراکات ہیں اور جب وہ ایک سلسلہ بناتے ہوں تو متوالی رجعت میں وجود رکھتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ان کا کہیں وجود نہیں ۔ دوسری طرف اس تناقض سے اذعانی طور پہ نہ سہی مگر تنقیدی اور اصولی طور پہ یہ فائدہ اُٹھایا جا سکتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مظاہر کی قبل تجربی تصوریت بالواسطہ ثابت کی جا سکتی ہے اگر کوئی شخص قبل تجربی حسیات کے بلاواسطہ ثبوت کو کافی نہ سمجھے ۔ یہ ثبوت حسب ذیل ہوگا ۔ اگر کائنات ایک مستقل کُل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہو تو وہ یا تو محدود ہوگی یا نامحدود۔

مگر یہ دونوں باتیں (پہلی ضدِ دعوے کی اور دوسری دعوے کی مذکورہ بالا دلائل کی رُو سے) غلط ہیں ۔ پس یہ بھی

غلط ہے کہ کائنات (بہ حیثیت کُل مظاہر کے مجموعے کے) ایک مستقل کُل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے۔ لہٰذا مظاہر ہمارے ادراک کے باہر کوئی چیز نہیں۔ اسی کو ہم ان کی قبل تجربی تصوریت کہتے ہیں۔ یہ ملاحظہ بہت اہم ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ چاروں تناقضات کے مذکورہ بالا دلائل محض فریبِ نظر نہیں بلکہ حقیقت پر مبنی ہیں بشرطیکہ مظاہرِ عالم محسوس کو جو ان سب کا مجموعہ ہے اشیائے حقیقی فرض کر لیا جائے مگر جو قضایا ان سے ماخوذ ہیں ان کے باہمی تضاد سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ فرض کرنا غلط تھا اور اشیا کی ماہیت بہ حیثیت معروضات حواس منکشف ہو جاتی ہے۔ پس قبل تجربی علم کلام ہرگز مذہب تشکیک کی تائید نہیں کرتا البتّہ تشکیکی طریقے کی ضرور تائید کرتا ہے۔ یہ طریقہ علم کلام میں جس قدر مفید ہے اس کی مثال اس وقت نظر آتی ہے جب ہم قوّتِ حکم کے متضاد دلائل کو آزادی کے ساتھ ایک دوسرے کی تردید کرنے کا موقع دیں۔ ان سے خواہ ہمیں وہ مقصد حاصل نہ ہو جس کی تلاش تھی پھر بھی کوئی نہ کوئی مفید چیز ضرور ہاتھ آئے گی جو ہمیں اپنی تصدیقات کی تصحیح میں مدد دے گی۔

تناقض حکمِ محض کی

(آٹھویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حکمِ محض کا ترتیبی اصول

تکمیل کے کونیاتی عین کے ذریعے سے پورا سلسلۂ شرائط عالمِ محسوس میں شئ حقیقی کی حیثیت سے دیا ہؤا نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی رجعت میں ایک مطالبے کی حیثیت سے دیا جا سکتا ہے اس ترمیم کے ساتھ کہ حکمِ محض کا بنیادی قضیّہ بدستور صحیح رہتا ہے۔ وہ ان علومِ متعارفہ میں، جن کے ذریعے سے تکمیل معروض کے اندر موجود تصوّر کی جائے شمار نہیں کیا جا سکتا بلکہ قوّتِ فہم کے لیے یعنی موضوع کے لیے ایک اصول موضوعہ سمجھا جائے گا کہ تکمیلِ عین کے مطابق ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط میں رجعت کو عمل میں لائے اور جاری رکھے۔ اس لیے کہ عالمِ محسوس میں یعنی زمان و مکان میں ہر شرط جس تک ہم دیے ہوئے مظاہر کی توجیہ میں پہنچتے ہیں، خود بھی مشروط ہے۔ یہ مظاہر حقیقی معروضات نہیں ہیں جن میں غیر مشروط مطلق پایا جا سکے بلکہ محض تجربی تصوّرات ہیں جن کی شرط ہمیشہ مشاہدے میں موجود ہونی چاہیے جو مکان یا زمانے کے لحاظ سے ان کا تعیّن کرتی ہو۔ پس قوّتِ حکم کا بنیادی قضیّہ صرف ایک

قاعدہ ہے جو دیے ہوئے مظاہر کے سلسلۂ شرائط میں ایک
ایسی رجعت کا تقاضا کرتا ہے جو کبھی غیر مشروط مطلق پہ پہنچ
کر رک نہیں سکتی۔ پس وہ کوئی امکان تجربہ یا معروضاتِ
حس کے تجربی علم کا اصول، یعنی قوتِ فہم کا اصول نہیں ہے
اس لیے کہ تجربہ ہمیشہ (دیے ہوئے مشاہدے کے مطابق)
اپنی حدود میں محصور ہوتا ہے اور نہ وہ کوئی قوتِ حکم کا تعمیری
اصول ہے جو عالمِ محسوس کے تصور کو امکانی تجربے کی حد
کے باہر توسیع دیتا ہو بلکہ ایک بنیادی اصول ہے خود تجربے
کو زیادہ سے زیادہ توسیع دینے کا جس کے مطابق تجربے
کی کسی حد کو آخری حد نہیں سمجھنا چاہیے یعنی وہ
اصولِ حکم ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ عملِ رجعت کو
کس طرح انجام دیا جائے نہ یہ کہ وہ پہلے سے
معلوم کر لیتا ہو کہ معروض کے اندر رجعت سے
قبل کیا چیز موجود ہے اس لیے ہم اسے قوتِ
حکم کا ترتیبی اصول کہیں گے۔ اس کے مقابلے
یہ قضیہ کہ سلسلہ شرائط کی تکمیل مطلق معروض
(مظاہر) میں حقیقتاً دی ہوئی ہے ایک تعمیری کونیاتی
اصول ہوتا۔ اسی امتیاز کے ذریعے سے ہم یہ چاہتے
ہیں کہ اس تعمیری اصول کا بے بنیاد ہونا
ثابت کردیں تاکہ وہ غلطی جو عموماً ہوتی ہے کہ
(قبل التجربی التباس کے ذریعے سے) اس

عین کی طرف جو صرف ایک ترتیبی اصول کا کام دیتا ہے۔ معروضی حقیقت منسوب کر دی جاتی ہے، نہ ہونے پائے۔

حکم محض کے اس قاعدے کا صحیح مفہوم متعین کرنے میں سب سے پہلے یہ بات سمجھ لینا چاہیے کہ وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ معروض کیا ہے بلکہ صرف یہ کہ تجربی رجعت کیوں کر عمل میں لائی جائے تاکہ معروض کا مکمل تصور حاصل ہو سکے اگر وہ معروض کی حقیقت بتا سکتا تو وہ ایک تعمیری اصول ہوتا جس کا حکم محض سے اخذ کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں۔ پس کوئی شخص اس سے یہ مطلب نہیں نکال سکتا کہ ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلہ شرائط بجائے خود محدود یا نا محدود ہے کیوں کہ اس طرح تکمیل مطلق کا ایک عین محض جو صرف قوت حکم کی پیداوار ہے ایک ایسے معروض کا تصور کرتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا اور ایک سلسلۂ مظاہر کی طرف وہ معروضی حقیقت منسوب کرتا ہے جو تجربی ترکیب سے آزاد ہے۔ غرض قوتِ حکم کا عین صرف سلسلۂ شرائط کی رجعتی ترکیب کے لیے ایک قاعدہ مقرر کرتا ہے جس کی رو سے وہ مشروط سے شروع کر کے ایک دوسرے کے ماتحت شرائط سے گزرتی ہوئی غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہے اگرچہ اس تک کبھی نہیں پہنچتی۔ اس لیے کہ غیر مشروط مطلق تجربے میں کبھی نہیں پایا جاتا۔

یہاں سب سے پہلے اس کا صحیح تعین کرنا ہے کہ اس

ترکیب سے جو کبھی مکمل نہیں ہوتی کیا مراد ہے ۔ ریاضی دانوں کے یہاں صرف اقدام غیر محدود کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ۔ تصوّرات کی چھان بین کرنے والے (فلسفی) اس کے بجائے اقدام غیر معیّن استعمال کرتے ہیں ۔ ہم یہاں اس کی تحقیق نہیں کریں گے کہ فلسفیوں نے یہ تفریق کس بنا پہ کی ہے اور اس کا استعمال مفید ہے یا نہیں بلکہ اپنے مقصد کو پیش نظر رکھ کر ان تصوّرات کا صحیح تعیّن کرنے کی کوشش کریں گے ۔

ایک خطِ مستقیم کے متعلق بجا طور پہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ غیر محدود طور پہ بڑھایا جا سکتا ہے اور یہاں غیر محدود اور غیر معیّن میں فرق کرنا محض ایک بے معنی موشگافی ہے ۔ اگرچہ یہ کہنا کہ ایک خط کو غیر معیّن طور پہ بڑھاؤ اس سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اِسے غیر محدود طور پہ بڑھاؤ اس لیے کہ اوّل الذکر کے معنی ہیں کہ جہاں تک جی چاہے بڑھاتے چلے جاؤ مگر دوسرے کے معنی ہیں کہ اس کا بڑھانا کبھی ختم نہ کرو (حالانکہ یہاں ہمارا مطلب یہ نہیں ہے) ۔ چنانچہ جہاں تک امکان کا تعلّق ہے اوّل الذکر بالکل صحیح ہے اس لیے کہ آپ چاہیں تو اسے غیر محدود طور پہ بڑھاتے چلے جائیں ۔ یہی بات ان تمام صورتوں پہ صادق آتی ہے جہاں صرف اقدام یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کا ذکر ہوتا ہے ۔ یہ امکانی اقدام سلسلۂ مظاہر میں غیر محدود طور پہ

چلا جاتا ہے۔ ماں باپ سے شروع کر کے آپ اولاد کے سلسلے کو غیر محدود تصوّر کر سکتے ہیں اور بجا طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ واقعی کائنات میں یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ قوّتِ حکم سلسلے کی تکمیلِ مطلق کا تقاضا نہیں کرتی اس لیے کہ وہ اسے شرط کی حیثیت سے دیا ہُوا نہیں سمجھتی بلکہ صرف مشروط کی حیثیت سے دیکھتی ہے جو محض ایک مفروضہ چیز ہے اور غیر محدود طور پر بڑھائی جا سکتی ہے۔

مگر اس مسئلے کی صورت بالکل مختلف ہے کہ دیے ہوئے مشروط سے شرائط کی طرف رجعت کا سلسلہ کہاں تک چلتا ہے، آیا ہم اسے رجعت غیر محدود کہہ سکتے ہیں یا صرف ایک غیر متعین حد تک جانے والی رجعت۔ آیا ہم موجودہ انسانوں کے آبا و اجداد کا سلسلہ غیر محدود طور پر بڑھا سکتے ہیں یا صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جتنی دور تک ہم نے رجعت کی کہیں اس سلسلے کو محدود سمجھنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں پائی گئی چنانچہ ہمارا یہ حق بھی ہے اور فرض بھی کہ ہر مورث کے آبا و اجداد کا اور آگے پتہ چلائیں مگر یہ نہیں کہ انھیں دیا ہُوا فرض کر لیں۔

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کُل معروض تجربی مشاہدے میں دیا ہُوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کا سلسلۂ رجعت غیر محدود تک چلا جاتا ہے لیکن اگر سلسلے کی صرف ایک کڑی دی ہوئی ہو اور اس سے شروع کر کے سلسلۂ رجعت کو

تکمیلِ مطلق تک پہنچانے کا سوال ہو تو یہ رجعت صرف ایک غیر متعین حد تک جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک مادّے کے متعلق جو مقررّہ حدود کے اندر ہو (ایک جسم کے متعلق) یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ اس لیے کہ یہ مادّہ مع اپنے کل امکانی اجزا کے تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہے۔ چونکہ اس کل کی شرط اس کا جزو اور جزو کی شرط جزو کا جزو ہے وقس علیٰ ہذا اور اس رجعت تقسیم میں کہیں سلسلہ شرائط کی غیر مشروط (ناقابلِ تقسیم) کڑی نہیں ملتی اس لیے نہ صرف یہ کہ اس تقسیم کو ختم کرنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں بلکہ مسلسل تقسیم کے مزید اجزا عملِ تقسیم سے پہلے تجربے میں دیے ہوئے ہیں یعنی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ بہ خلاف اس کے ایک دیے ہوئے انسان کے آبا و اجداد کا سلسلہ کسی امکانی تجربے میں تکمیلِ مطلق کے ساتھ دیا ہوا نہیں ہے مگر عملِ رجعت سلسلہ آبا کی ہر کڑی سے متقدم کڑی کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے چنانچہ کوئی ایسی تجربی حد نہیں ملتی جہاں اس سلسلے کی کسی کڑی کو غیر مشروط مطلق کہہ سکیں مگر چونکہ وہ سب کڑیاں، جو موجودہ کڑی کی شرط ہیں، کل کے تجربی مشاہدے میں رجعت سے پہلے موجود نہیں ہیں اس لیے یہ (دیے ہوئے کل کی تقسیم کا) غیر محدود سلسلہ نہیں ہے بلکہ دی ہوئی کڑی کی متقدم کڑیوں کو، جن میں سے ہر ایک خود بھی مشروط ہے، تلاش کرنے کا غیر متعین سلسلہ ہے۔

دونوں صورتوں (یعنی غیر محدود رجعت اور غیر متعین حد تک رجعت) میں سے کسی صورت میں سلسلۂ شرائط غیر محدود کی حیثیت سے معروض میں دیا ہوا نہیں ہے۔ یہ اشیا نہیں ہیں جو بجائے خود دی ہوتی ہوں بلکہ محض مظاہر ہیں جو ایک دوسرے کے شرائط کی حیثیت سے صرف عمل رجعت ہی میں دیے جاتے ہیں۔ پس اب سوال یہ نہیں رہا کہ یہ سلسلۂ شرائط بجائے خود کتنا بڑا ہے آیا محدود ہے یا غیر محدود، بلکہ یہ ہو گیا کہ ہم تجربی رجعت کس طرح عمل میں لائیں اور اسے کہاں تک جاری رکھیں۔ پس اس عمل کے اصول میں بہت نمایاں فرق ہے۔ جب کُل معروض تجربہ میں دیا ہوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کے سلسلے کو غیر محدود طور پر جاری رکھنا ممکن ہے لیکن جب وہ دیا ہوا نہ ہو بلکہ تجربی رجعت کے ذریعے سے دیا جانے والا ہو تو ہم صرف یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ غیر محدود طور پر ممکن ہے کہ سلسلہ کی مزید شرائط تلاش کی جائیں۔ پہلی صورت میں ہم کہ سکتے ہیں کہ جہاں تک ہم رجعت (تقسیم) کے ذریعے سے پہنچ سکتے ہیں اس سے زیادہ اجزا موجود ہیں اور تجربے میں دیے ہوئے ہیں مگر دوسری صورت میں یہ کہیں گے کہ ہم رجعت میں برابر آگے بڑھ سکتے ہیں اس لیے کہ سلسلے کی کوئی کڑی غیر مشروط مطلق کی حیثیت سے تجربے میں دی ہوئی نہیں ہے پس ہر کڑی کی ایک متقدم کڑی ہونا ممکن ہے اور اس کو تلاش کرنا ضروری ہے۔

وہاں تو سلسلے کی مزید کڑیوں کا ملنا ضروری تھا مگر یہاں مزید کڑیوں کا تلاش کرنا ضروری ہے کیونکہ کوئی تجربہ اس سلسلے کی قطعی حد نہیں بناتا۔ یا تو آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک نہیں ہے جو آپ کی تجربی رجعت کی قطعی حدبندی کرتا ہو، اس صورت میں آپ کو اپنی رجعت کو مکمّل نہ سمجھنا چاہیے۔ یا آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک ہے جو اس سلسلے کی حدبندی کرتا ہے۔ اس صورت میں وہ خود اس سلسلے کا جہاں تک کہ آپ رجعت میں پہنچے ہیں، جز نہیں ہو سکتا (اس لیے کہ جو چیز حدبندی کرتی وہ اس چیز سے جس کی حدبندی کی جائے، مختلف ہوتی ہے) اور آپ کو اپنا عمل رجعت اس شرط تک پہنچانا پڑے گا۔ غرض آئندہ فصل میں ملاحظات پر عملی مثالوں کے ذریعے سے روشنی ڈالی جائے گی۔

تناقض حکم محض کی

(نویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حکم محض کے ترتیبی اصول کا تجربی استعمال

جیسا کہ ہم کئی بار ثابت کر چکے ہیں، نہ تو قوتِ فہم کے اور نہ قوتِ حکم کے تصوّرات کا کوئی قبل تجربی استعمال ممکن ہے حالانکہ عالم محسوس میں شرائط کے سلسلوں کی تکمیل مطلق قوتِ حکم کے

قبل تجربی استعمال ہی پر مبنی ہے جو معروض کو شئ حقیقی سمجھ کر اس کی غیر مشروط تکمیل کا مطالبہ کرتی ہے۔ چونکہ عالم محسوس میں کہیں شئ حقیقی نہیں پائی جاتی۔ لہذا عالم محسوس میں ان سلسلوں کی کمیت مطلق یعنی ان کے محدود یا بجائے خود غیر محدود ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ سوال ہے کہ ہمیں کسی حد تک تجربی رجعت کے ذریعے اپنے تجربے کی شرائط کا پتہ چلانا چاہیے تاکہ ہم قوتِ حکم کے اصول کی رو سے اس کے سوالات کے کسی ایسے جواب پر اکتفا نہ کریں جو معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔

غرض اس بات کو تجربی ثابت کر دینے کے بعد کہ قوتِ حکم کا اصول حقیقت مظاہر کے تعمیری بنیادی قضیے کی حیثیت سے سند نہیں رکھتا ہمارے لیے اس کا استناد صرف امکانی تجربے کی توسیع اور کمیت کے ضابطے کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے۔ اگر ہم اسے اس قدر واضح کر دیں کہ اس میں ذرا بھی شبہ نہ رہے تو قوتِ حکم کی اندرونی نزاع بالکل طے ہو جاتی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ تنقیدی حل کے ذریعے وہ التباس جس سے یہ نزاع پیدا ہوئی تھی دور ہو جاتا ہے بلکہ اس کا حقیقی مفہوم جو قوتِ حکم کی ہم آہنگی کو ظاہر کرتا ہے اور جس کی غلط تاویل ان خرابیوں کی جڑ ہے، ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ قضیہ جو پہلے محض متکلمانہ تھا اب اصولی قضیہ بن جاتا ہے۔ حقیقت میں اگر ہم اس قضیے کی موضوعی اہمیت برقرار رکھ سکیں کہ اس کے ذریعے سے تجربے میں قوتِ فہم کا زیادہ سے زیادہ استعمال جو ممکن ہے اس کے

معروضات کے مطابق متعین کیا جائے تو یہ قریب قریب ایسا ہی ہے گویا وہ علومِ متعارفہ کی طرح (جو حکم محض سے اخذ نہیں کیے جا سکتے) خود معروضات کا بدیہی تعین کرتا ہے اس لیے کہ جہاں تک معروضاتِ تجربہ کا تعلق ہے، علوم متعارفہ بھی ہمارے علم کی توسیع اور تصحیح میں اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے کہ قوتِ فہم کے وسیع ترین تجربی استعمال میں کام آئیں۔

ترکیبِ مظاہر کی تکمیل یعنی کائنات کے

کونیاتی عین کا حل

اور کونیاتی مسائل کی طرح یہاں بھی قوتِ حکم کے ترتیبی اصول کی بنیاد یہ قضیہ ہے کہ تجربی رجعت میں کسی قطعی حد کا تجربہ نہیں ہو سکتا یعنی کوئی ایسی شرط جو تجربی حیثیت سے مطلق غیر مشروط ہو، نہیں پائی جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا تجربہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب مظاہر کی حد بندی عدم یا خلا کے ذریعے سے ہوتی اور ہم اپنے عملِ رجعت کے سلسلے میں اس کا حسی ادراک کر سکتے اور یہ ناممکن امر ہے۔

یہ قضیہ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں تجربی رجعت میں ہر قدم پر ایسی شرط ملتی ہے جو خود بھی تجربی طور پر مشروط ہے۔ اپنے اندر یہ ضابطہ رکھتا ہے کہ ہم سلسلہ رجعت میں کتنی ہی

دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں ہمیں ہمیشہ اس سلسلے کی مزید کڑی تلاش کرنی چاہیے خواہ وہ ہمیں تجربے کے ذریعے سے ملے یا نہ ملے۔

اب پہلے کونیاتی مسئلے کے حل میں صرف اتنی کسر ہے کہ یہ بات طے ہو جائے کہ رجعت کے ذریعے کائنات کی (زمان و مکان کے لحاظ سے) کیت مطلق تک پہنچنے کا سلسلہ جس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی رجعت غیر محدود کہا جا سکتا ہے یا صرف ایک غیر متعین مسلسل رجعت کہلائے گا۔

کل حوادث کائنات کے سلسلے کا عام تصور اور ان اشیا کا تصور جو مکان کائنات میں بہ یک وقت موجود ہیں، خود بھی ایک امکانی تجربی رجعت ہے جس کا خیال ہمارے ذہن میں ہے، اگرچہ ہنوز غیر متعین ہے۔ صرف اسی کے ذریعے سے ایک دیے ہوئے ادراک کے سلسلۂ شرائط کا تصور پیدا ہو سکتا ہے[1]۔ مگر کائنات ہمیشہ صرف تصور ہی میں ہوتی ہے کبھی (مجموعی طور پر) ہمارے مشاہدے میں نہیں ہوتی۔ پس ہم اس کی کمیت سے رجعت کی

---

[1] سلسلہ کائنات اس امکانی تجربی رجعت سے جس پر اس کا تصور منحصر ہے نہ چھوٹا ہو سکتا ہے اور نہ بڑا اور چونکہ یہ رجعت نہ تو متعین طور پر غیر محدود ہے اور نہ متعین طور پر محدود (یعنی محدود مطلق) اس لیے ظاہر ہے کہ ہم کائنات کی کمیت کو نہ تو غیر محدود قرار دے سکتے ہیں اور نہ محدود۔ اس لیے کہ عمل رجعت (جس کے ذریعے سے کائنات کا تصور کیا جاتا ہے) ان دونوں میں سے ایک سے بھی موسوم نہیں کیا جا سکتا۔

کمیت قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ہمیں تجربی رجعت کی کمیت سے کائنات کی کمیت کا اندازہ کرنا پڑتا ہے۔ مگر تجربی رجعت کے متعلق ہم صرف اتنا ہی جانتے ہیں کہ سلسلۂ شرائط کی ہر دی ہوئی کڑی سے ہمیں تجربی طور پر ایک بلند تر کڑی کی طرف بڑھنا پڑتا ہے۔ پس اس کے ذریعے سے مجموعۂ مظاہر کی کمیت قطعی طور پر متعین نہیں کی جا سکتی لہذا یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ یہ رجعت غیر محدود ہے، کیونکہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم نے ان کڑیوں کا جن تک عمل رجعت ہنوز نہیں پہنچا پہلے سے اندازہ کر لیا اور ان کی تعداد اتنی بڑی قرار دی کہ کوئی تجربی ترکیب اس کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ گویا کائنات کی کمیت کا (اگرچہ منفی طور پر) عمل رجعت سے پہلے ہی تعین کر دیا اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ کائنات (مجموعی طور پر) ہمیں کسی مشاہدے کے ذریعے سے نہیں دی جا سکتی۔ پس اس کی کمیت بھی عمل رجعت سے پہلے نہیں دی جا سکتی۔ پس ہم کائنات کی معروضی کمیت کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتے یہاں تک کہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اندر رجعت غیر محدود واقع ہوتی ہے بلکہ ہمیں صرف اس ضابطے کے ذریعے سے جس کے تحت میں یہ تجربی رجعت عمل میں آتی ہے اس کی کمیت کا تصور تلاش کرنا چاہیے۔ مگر یہ ضابطہ صرف اتنا ہی بتاتا ہے کہ خواہ ہم تجربی شرائط کے سلسلے میں کتنی ہی دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں کسی جگہ آخری حد فرض نہیں کرنا چاہیے بلکہ ہر مظہر کو مشروط کی حیثیت

سے ایک اور شرط کا تابع قرار دے کہ اس شرط کو تلاش کرنا چاہیے۔ یہ عمل رجعت غیر متعین کہلاتا ہے اور چونکہ وہ معروض کے اندر کسی حد کا تعین نہیں کرتا اس لیے اسے رجعت غیر محدود سے واضح طور پر ممیز کرنا چاہیے۔

مذکورہ بالا بحث کے مطابق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کلیت کا یہ تصور ایک دیے ہوئے غیر محدود کی حیثیت سے تجربی طور پر ناممکن ہے چنانچہ کائنات کا بھی بہ حیثیت ایک معروض حس کے اس طرح تصور نہیں کیا جا سکتا۔ نہیں یہ بھی نہیں کہنا چاہیے کہ جو چیزیں مکان اور گزرے ہوئے زمانے کے سلسلے میں ایک دیے ہوئے حسی ادراک کی حد بندی کرتی ہیں ان کی طرف رجعت کا عمل غیر محدود ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں کائنات کو غیر محدود فرض کرنا پڑتا ہے اور یہ بھی نہیں کہ وہ محدود ہوتا ہے کیونکہ تجربی طور پر اس کی کوئی قطعی حد بھی مقرر نہیں کی جا سکتی۔ پس ہم تجربے کے مجموعی معروض (عالم محسوس) کے متعلق کوئی حکم نہیں لگا سکتے بلکہ جو کچھ کہیں گے صرف اس ضابطے کے متعلق کہیں گے جس کی رُو سے تجربے کو اس کے معروض کے مطابق شروع کرنا اور جاری رکھنا چاہیے۔

غرض کلیت کائنات کے کونیاتی سوال کا پہلا منفی جواب یہ ہے کہ کائنات زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز اور مکان کے لحاظ سے کوئی قطعی حد نہیں رکھتی۔

اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا، تو کائنات ایک طرف خالی

مکان سے اور دوسری طرف خالی زمانے سے محدود ہوتی مگر وہ بہ حیثیت مظہر کے حقیقتاً دونوں میں سے ایک بھی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ مظہر شو حقیقی نہیں ہوتا۔ پس خالی مکان یا خالی زمانے سے محدود ہونے کا کوئی حسّی ادراک ہونا چاہیے تھا جس کے ذریعے سے کائنات کی یہ دونوں حدود ایک امکانی تجربے میں دی جا سکتیں مگر اس قسم کا تجربہ، جو مشمول سے بالکل خالی ہو، ناممکن ہے۔ پس کائنات کی کوئی قطعی حد تجربی حیثیت سے ناممکن ہے لہذا مطلقاً ناممکن ہے[1]۔

اسی سے اس سوال کا دوسرا مثبت جواب بھی نکلتا ہے:۔ مظاہرِ عالم کا سلسلۂ رجعت کلیتِ کائنات کے تعیّن میں غیر متعیّن حد تک چلا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہوا کہ کائناتِ محسوس کی کوئی قطعی حد نہیں ہے مگر تجربی رجعت (جس پر اس کے سلسلہ

---

[1] اس پر یہ کہا جائے گا کہ یہ طریق استدلال اس اذعانی طریقے سے بالکل مختلف ہے جو پہلے تناقض کے ضدِ دعوے میں اختیار کیا گیا تھا۔ وہاں ہم نے عالم محسوس کو عام اذعانی طرزِ خیال کے مطابق ایک ایسی شو تسلیم کر لیا تھا جو بجائے خود کلیتہً رجعت سے پہلے دی ہوئی ہے اور یہ کہا تھا کہ اگر وہ کُل زمان و مکان میں پھیلی ہوئی نہ ہو تو پھر اس کی ان دونوں میں کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔ اس لیے وہاں نتیجہ بھی یہاں سے مختلف تھا یعنی کائنات کا واقعتاً غیر محدود ہونا ثابت کیا گیا تھا۔

شرائط کا دیا جانا موقوف ہو) اپنا ایک ضابطہ رکھتی ہو اور وہ یہ ہو کہ سلسلے کی ہر کڑی کو مشروط سمجھ کر ہمیشہ ایک بعید تر کڑی تک (خواہ ذاتی تجربے کے ذریعے سے یا تاریخ کی رہنمائی میں یا سلسلہ علّت و معلول کے ذریعے سے) پہنچنے کی کوشش کرے اور قوتِ فہم کے امکانی تجربی استعمال کی توسیع میں کسی مقام پر نہ رکے۔ یہی قوتِ حکم کے اصولوں کا اصلی اور واحد کام ہو۔

یہاں کسی معیّن تجربی رجعت کی قید نہیں ہو جس میں ایک خاص قسم کا سلسلۂ مظاہر لامتناہی طور پر جاری رکھا جائے مثلاً ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نہیں ہیں کہ ایک انسان کے پدری اور مادری اجداد کا سلسلہ ہمیشہ آگے بڑھتا چلا جائے گا اور کسی ابتدائی جوڑے پر پہنچ کر نہ رکے گا یا اجسامِ طبیعی کا سلسلہ کسی شمسِ اولیٰ پر ختم نہ ہوگا بلکہ ہم سے صرف یہ مطالبہ کیا جاتا ہو کہ مظاہر سے مظاہر کی طرف رجعت کرتے رہیں خواہ ان کا واقعی حسّی ادراک نہ ہو سکے کیونکہ وہ اس کے باوجود امکانی تجربے سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہر آغاز زمانے میں اور ہر ممتد چیز کی حدود مکان میں ہوتی ہیں مگر زمان و مکان صرف کائناتِ محسوس کے اندر ہیں لہذا مظاہر تو کائنات کے اندر مشروط طور پر محدود ہیں مگر خود کائنات نہ مشروط طور پر اور نہ غیر مشروط طور پر محدود ہے۔ چونکہ کائنات، بلکہ ایک دیے ہوئے مشروط کی شرائط کا

سلسلہ بھی کائنات کی حیثیت سے، کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا اس لیے کمیت کائنات کا تصور۔ صرف رجعت کے ذریعے سے دیا جاتا ہے نہ کہ اس سے پہلے ایک مجموعی مشاہدے میں۔ مگر خود یہ رجعت کمیت کے مسلسل تعین پر مشتمل ہوتی ہے لہذا اس سے کوئی متعین تصور چنانچہ غیر محدود کمیت کا تصور بھی حاصل نہیں ہوتا۔ پس اس سلسلے کا طول (دیا ہوا) غیر محدود نہیں بلکہ غیر متعین ہے اور جس کمیت کو ظاہر کرتا ہے وہ اسی رجعت کے ذریعے سے وجود میں آتی ہے۔

۲
مشاہدے میں دیے ہوئے کل کی تکمیل تقسیم کے کونیاتی عین کا حل

جب ہم ایک کل کو جو مشاہدے میں دیا ہوا ہے اجزا میں تقسیم کرتے ہیں تو ایک مشروط سے اس کی شرائط امکان کی طرف بڑھتے ہیں۔ یہ تقسیم در تقسیم ایک رجعت ہے ان شرائط کے سلسلے میں۔ اس سلسلے کی تکمیل مطلق اسی وقت ہو گی جب عمل رجعت اجزائے بسیط تک پہنچ جائے لیکن اگر ہر جزو مسلسل تقسیم پذیر ہے تو تقسیم یعنی مشروط سے شرائط کی طرف رجعت غیر محدود طور پر جاری رہے گی۔ اس لیے کہ شرائط (اجزا) خود مشروط کے اندر شامل ہیں اور چونکہ مشروط ایک

مشاہدے میں جو اس کی حدود میں محصور ہو، دیا ہوا ہے لہذا
کُل شرائط بھی دی ہوئی ہیں۔ پس یہ رجعت محض رجعت غیر
معیّن نہیں کہلائے گی۔ ایسی رجعت تو صرف سابقہ کونیاتی عین
ہی میں ہو سکتی تھی اس لیے کہ وہاں ہمیں مشروط سے اُن
شرائط کی طرف جانا تھا جو اس کے باہر تھیں لہذا اس کے ساتھ
دی ہوئی نہیں تھیں بلکہ تجربی رجعت کے ذریعے سے حاصل
کرنی تھیں۔ باوجود اس کے یہ کسی طرح جائز نہیں کہ ہم ایسے
کُل کے متعلق جو غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہو یہ کہیں کہ اس
کے اجزا کی تعداد غیر محدود ہے کیونکہ گو کُل کے مشاہدے میں
سب اجزا شامل ہیں لیکن اس میں وہ عمل تقسیم شامل نہیں جو
صرف مسلسل تحلیل یا رجعت پر مشتمل ہے اور جس کی بدولت یہ
سلسلہ وجود واقعی حاصل کرتا ہے۔ اب چونکہ یہ عمل رجعت غیر
محدود ہے اس لیے ہر چند کہ دیے ہوئے کُل میں وہ سب
اجزا جن تک وہ پہنچے گا مجموعی حیثیت سے شامل ہیں مگر
وہ سلسلہ تقسیم شامل نہیں جو غیر محدود متوالی ہے اور کبھی پورا
نہیں دیا جا سکتا لہذا اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ
ایک غیر محدود تعداد کا مجموعہ ایک کُل کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

یہ عام اصول سب سے پہلے آسانی سے مکان پر عاید کیا
جا سکتا ہے۔ ہر مکان جو اپنی حدود کے اندر مشاہدہ کیا جائے ایک
ویسا کُل ہے کہ اس کی چاہے جتنی تقسیم کرتے چلے جائیے اس کے
اجزا برابر مکانات ہی رہیں گے۔ پس مکان غیر محدود طور پر

تقسیم پذیر ہو۔

اس لیے اُس کا دوسرا استعمال قدرتی طور پہ مستنبط ہوتا ہو یعنی اس کا کسی خارجی مظہر (جسم) پہ جو اپنی حدود میں گھرا ہوا ہو عاید کیا جانا۔ اس کی تقسیم پذیری مکان کی تقسیم پذیری پر مبنی ہو کیونکہ مکان ہی اسے بحیثیت ایک ممتد کل کے ممکن بناتا ہو۔ پس جسم بھی غیر محدود طور پہ تقسیم پذیر ہو مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ غیر محدود اجزا پر مشتمل ہو۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہو کہ چونکہ جسم کا تصوّر جوہر فی المکان کی حیثیت سے کیا جاتا ہو، لہٰذا اسے تقسیم پذیری کے معاملے میں مکان سے مختلف ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اسے تو ہر شخص مان لے گا کہ مکان کی تحلیل کبھی اس کی ترکیب کو ختم نہیں کر سکتی ورنہ پھر مکان جو کوئی وجودِ مستقل نہیں رکھتا سرے سے معدوم ہی ہو جائے گا (اور یہ ناممکن ہو)۔ بہ خلاف اس کے مادّے کے متعلق یہ کہنا کہ اگر ہم تصوّر میں اس کی ترکیب کو دُور کر دیں تو کچھ باقی نہیں رہے گا بظاہر جوہر کے تصوّر سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ جوہر کی توصفت ہی یہ ہو کہ وہ ہر ترکیب کا موضوع ہو اور اُس کے اجزائے اولی اس وقت بھی باقی رہیں جب ان کا ربط فی المکان جس کے ذریعے سے وہ ایک جسم بناتے ہیں، دُور کر دیا جائے۔ لیکن مظہر کی حیثیت سے جوہر کی وہ نوعیت نہیں جو شے حقیقی کی خالص عقلی تصوّر کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہو۔

یہاں جوہر موضوع مطلق نہیں بلکہ ایک مستقل حسی شکل ہو اور ایک مشاہدہ محض جس میں کہیں کوئی غیر مشروط نہیں پایا جاتا۔

اگرچہ ایک مظہر کو محض ایک مشمول مکان کی حیثیت سے تقسیم کرتے وقت غیر محدود رجعت کا ضابطہ یقینًا نافذ ہوتا ہو لیکن اگر ہم اسے ایک دیے ہوئے کُل میں ان اجزا پر عاید کرنا چاہیں جو کسی طریقے سے پہلے ہی الگ کیے جا چکے ہیں اور ایک مقدار غیر مسلسل بناتے ہیں تو وہ استناد نہیں رکھتا۔ یہ بات کہ ایک اجزا میں تقسیم شدہ (نامی) جسم کا ہر ایک جزو تقسیم شدہ ہو چنانچہ اگر ہم اجزا کی تحلیل کرتے چلے جائیں تو ہمیں برابر نئے نامی اجزا ملتے جائیں گے، مختصر یہ کہ کُل جسم پہلے سے غیر محدود اجزا میں منقسم ہو، کسی طرح خیال میں نہیں آ سکتی۔ البتہ یہ بہ خوبی تصوّر کیا جا سکتا ہو کہ مادّے کی تحلیل میں اس کے اجزا غیر محدود طور پر تقسیم کیے جا سکتے ہیں اس لیے کہ کسی مظہر فی المکان کی تقسیم کے غیر محدود ہونے کی وجہ صرف یہ ہو کہ پہلے سے صرف اس کی تقسیم پذیری یعنی اجزا کی محض ایک غیر معیّن تعداد دی ہوئی ہوتی ہو لیکن خود یہ اجزا صرف عملِ تقسیم کے ذریعے سے دیے جا سکتے اور معیّن کیے جا سکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ دیا ہوا کُل پہلے سے تقسیم شدہ نہیں ہو۔ لہٰذا تقسیم اس کے اجزا کی تعداد کو اس حد تک معیّن کرتی ہو جہاں تک عمل رجعت پہنچ جائے۔

بہ خلاف اس کے ایک غیر محدود طور پہ نامی جسم کا تصوّر ہی یہ ہو کہ کل جسم پہلے ہی سے تقسیم شدہ ہو اور عمل رجعت سے قبل اس میں اجزا کی ایک غیر محدود تعداد پائی جائے ۔ اس میں صریحی تناقض ہو اس لیے کہ ایک طرف تو ہم اس غیر محدود تقسیم کو کبھی مکمل نہ ہونے والا سلسلہ اور دوسری طرف مجموعے کی حیثیت سے مکمل سمجھتے ہیں ۔ غیر محدود تقسیم مظہر کو صرف ایک مقدار مسلسل فرض کرتی ہو اور مکان کے پُر کرنے سے ناگزیر طور پہ وابستہ ہو اس لیے کہ اسی پر اُس کی غیر محدود تقسیم پذیری مبنی ہو۔ لیکن جب کوئی چیز مقدار غیر مسلسل فرض کی جائے تو اس میں اکائیوں کی تعداد معیّن ہوتی ہو اور ہمیشہ کسی عدد کے ذریعے سے ظاہر کی جا سکتی ہو ۔ پس یہ بات کہ ایک اجزا میں منقسم نامی جسم کے اندر اجزائے نامیہ کتنے ہیں تجربے سے معلوم ہو سکتی ہو اور گو ہمارے تجربے میں یقینی طور پہ کوئی غیر نامی اجزا نہ ہوں لیکن کم سے کم امکانی تجربے میں تو ہو سکتے ہیں ۔ مگر یہ سوال کہ ایک عام مظہر کی قبل تجربی تقسیم کس حد تک پہنچ سکتی ہو تجربے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ قوتِ حکم کا اصول ہو کہ فطرت کے کسی ممتد مظہر کی تحلیل میں جس تجربی رجعت سے کام لیا جاتا ہو اسے کبھی مکمل نہ سمجھا جائے ۔

قبل تجربی ریاضیاتی اعیان کے حل کے متعلق آخری ملاحظہ

اور

قبل تجربی حرکیاتی اعیان کے حل کی تمہید

جب ہم نے کل قبل تجربی اعیان کے تناقضات کا نقشہ پیش کیا، اس نزاع کی جڑ کا پتہ لگایا اور اس کے رفع کرنے کی واحد تدبیر بتائی کہ دونوں متضاد دعوے رد کر دیے جائیں تو ہمارے پیشِ نظر برابر یہی تصوّر تھا کہ شرائط مشروط کے ساتھ زمان و مکان کے لحاظ سے مربوط ہیں۔ عام انسانی قوّتِ فہم عموماً یہی فرض کرتی ہے اور اسی پر مذکورہ بالا نزاع مبنی ہے۔ اس لحاظ سے مشروط کے سلسلہ شرائط کی تکمیل کے کل تصوّرات سراسر متحد النوع تھے۔ ہر ایک میں شرط اور مشروط ایک ہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے باہم مربوط لہٰذا متحد النوع تھے۔ اسی لیے یہ مجبوری تھی کہ یا تو سلسلۂ رجعت غیر محدود سمجھا جائے یا اُسے محدود سمجھ کر کسی مشروط کڑی کو خواہ مخواہ سب سے پہلی یعنی غیر مشروط کڑی قرار دیا جائے۔ پس ہر جگہ خود معروض یعنی مشروط پر تو نہیں مگر اس کے سلسلہ شرائط پر محض کمیّت کے لحاظ سے غور کیا گیا تھا اس لیے یہ گتھی پڑ گئی تھی کہ قوّتِ حکم کے قضایا قوّتِ فہم کے پیمانے سے یا تو بہت بڑے تھے یا بہت چھوٹے۔ اسے سلجھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ تھی کہ یہ گرہ ہی کاٹ دی جائے

لیکن یہاں ہم نے ایک اہم فرق کو نظر انداز کر دیا جو معروضات یعنی تصورات فہم میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مقولات کے مذکورہ بالا نقشے میں دو قسمیں مظاہر کی ریاضیاتی اور دو ان کی حرکیاتی ترکیب ظاہر کرتی ہیں۔ اب تک تو خیر اس میں کوئی حرج نہیں تھا اس لیے کہ جس طرح کُل قبل تجربی اعیان کے عام تصور میں ہم نے شرائط کو مظاہر کے دائرے تک محدود رکھا تھا اسی طرح دونوں ریاضیاتی اعیان میں بھی ہمارا معروض مظہر کے سوا کچھ نہ تھا۔ مگر اب چونکہ ہم کو حرکیاتی تصوراتِ فہم پر جس حد تک کہ وہ عین حکم سے مطابقت رکھتے ہیں غور کرنا ہے اس لیے مذکورہ فرق بہت اہم ہو جاتا ہے اور قوتِ محکم کی نزاع کو ہمارے سامنے ایک بالکل نئی صورت میں پیش کرتا ہے۔ پہلے یہ نزاع اس وجہ سے رد کر دی گئی تھی کہ فریقین کا دعویٰ غلط مفروضات پر مبنی ہے مگر اب حرکیاتی تناقض میں غالباً کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جس سے قوتِ محکم کے دعوے کی تائید ہوتی ہے اور جج مقدمے کے قانونی پہلو کی طرف جس پر فریقین کی نظر نہیں پڑی تھی توجہ دلاتا ہے۔ اس لیے یہاں معاملے کا فیصلہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ فریقین مطمئن ہو جائیں جو ریاضیاتی تناقض کی نزاع میں ناممکن تھا۔

ظاہر ہے کہ اگر شرائط کے سلسلوں میں ہم صرف ان کی رسائی کو دیکھیں کہ آیا وہ عین کے برابر پہنچتے ہیں یا اس سے آگے پیچھے رہتے ہیں تو وہ سب متحد النوع ہیں۔ لیکن وہ تصور

فہم جس پر ان اعیان کی بنیاد ہو یا تو صرف متحد النوع اجزا پر مشتمل ہو (جو ہم ہر مقدار کی ترکیب اور تحلیل میں فرض کر لیتے ہیں) یا مختلف النوع اجزا پر جن کی علت و معلول اور واجب و ممکن کی حرکیاتی ترکیب میں کم سے کم گنجائش ضرور ہے۔

چنانچہ مظاہر کے سلسلوں کی ریاضیاتی ترکیب میں بجز محسوس شرط کے جو خود اس سلسلے کی ایک کڑی ہو اور کسی شرط کا دخل نہیں۔ بہ خلاف اس کے محسوس شرائط کے حرکیاتی سلسلے میں ایک مختلف النوع شرط کی بھی گنجائش ہے جو اس سلسلے کی کڑی نہ ہو بلکہ ایک وجودِ معقول کی حیثیت سے اس سلسلے کے باہر واقع ہو۔ اس طرح قوتِ حکم کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ مظاہر کے لیے جس غیر مشروط کی تلاش تھی اس کا تصور ہاتھ آ جاتا ہے اور اس سے سلسلۂ مظاہر کے اوّل سے آخر تک مشروط ہونے میں خلل نہیں پڑتا اور قوتِ حکم کے بنیادی قضایا کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس بات سے کہ حرکیاتی اعیان میں مظاہر کی ایک ایسی شرط کی گنجائش ہے جو ان کے سلسلے کے باہر ہو یعنی خود مظہر نہ ہو وہ صورت پیدا ہو جاتی ہے جو ریاضیاتی تناقض کے انجام سے بالکل مختلف ہے۔ وہاں دونوں متضاد متکلمانہ دعوے باطل قرار دیے گئے تھے۔ بہ خلاف اس کے اگر حرکیاتی سلسلوں کو جو اوّل سے آخر تک مشروط ہیں۔ ایک ایسی شرط سے مربوط کر دیا جائے جو تجربی حیثیت سے غیر مشروط

اور اسی کے ساتھ غیر محسوس بھی ہو تو ایک طرف قوتِ فہم اور دوسری طرف قوتِ حکم دونوں کا مطالبہ پورا ہو جاتا ہے[1] اور جہاں فریقین کے متکلمانہ دعوے، جو محض مظاہر میں غیر مشروط تکمیل ثابت کرنا چاہتے تھے باطل قرار پاتے ہیں وہاں مذکورہ بالا ترمیم کے بعد قوتِ حکم کے دونوں قضایا کا حق ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ بات ان کونیاتی اعیان میں جو صرف ریاضیاتی غیر مشروط وحدت سے تعلق رکھتے ہیں ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ان میں سلسلہ مظاہر کی کوئی ایسی شرط نہیں پائی جاتی جو خود بھی مظہر اور اس کے سلسلے کی ایک کڑی نہ ہو۔

---

[1] اس لیے کہ قوتِ فہم مظاہر میں کسی ایسی شرط کو تسلیم نہیں کرتی جو خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو لیکن اگر کسی مشروط (مظہر) کی کوئی معقول شرط تصور کی جا سکے جو سلسلۂ مظاہر کی کڑی نہ ہو اور اس سے تجربی شرائط کے سلسلے میں مطلق خلل نہ پڑتا ہو، تو اسے ہم تجربی حیثیت سے غیر مشروط تسلیم کر لیں گے۔

۳

ان کونیاتی اعیان کا حل جو کائنات کی سلسلۂ علل کی تکمیل سے تعلق رکھتے ہیں

ہم دو طرح کی علّیت کا تصوّر کر سکتے ہیں، ایک علّیت طبیعی دوسرے علّیت اختیار۔ اوّل الذکر وہ علاقہ ہے جو ایک حالت اپنی متقدّم حالت سے رکھتی ہے جس کے بعد وہ ایک مقررہ قاعدے کے مطابق وقوع میں آتی ہے۔ چونکہ علّیت مظاہر شرائطِ زمانہ کی پابند ہے اور اگر متقدم حالت قدیم ہوتی تو اس کا معلول بھی حادث نہ ہوتا، لہٰذا علّت حادثہ کی علّت خود بھی حادث ہے اور قوّتِ فہم کے اصول کے مطابق اس کی بھی کوئی علت ہونی چاہیے۔

بہ خلاف اس کے اختیار کونیاتی معنی میں وہ قوّت ہے جو کسی حالت کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔ پس وہ قانون طبیعی کے مطابق کسی اور علت کی پابند نہیں ہے جو زمانے کے لحاظ سے اس کا تعیّن کرتی ہو۔ اس معنی میں اختیار ایک خالص قبل تجربی عین ہے۔ اوّل تو وہ خود تجربے سے ماخوذ نہیں دوسرے اس کا معروض کسی تجربے میں متعیّن طور پر نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ تجربے کا امکان ہی اس عام قانون پر منحصر ہے کہ ہر حادثے کی ایک علّت ہوتی ہے لہٰذا علّت کی علّیت جو خود بھی حادث ہے اپنے لیے ایک علّت

چاہتی ہے۔ اس کی بنا پر تجربے کا سارا میدان محض قوانینِ طبیعی کا ایک نظام بن جاتا ہے مگر چونکہ اس طریقے سے علاقۂ علیت میں شرائط کی تکمیلِ مطلق حاصل نہیں ہوتی اس لیے قوتِ حکم اختیار کا عین قائم کرتی ہے جس میں فعل کا آغاز خود بخود ہو سکتا ہے بغیر کسی مقدم علت کے جو قانون علیت کے مطابق اس کی فاعلیت کا تعین کرتی ہو۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ اختیار کا اخلاقی تصور اسی قبل تجربی عین پر مبنی ہے اور یہی ان مشکلات کی جڑ ہے جو اخلاقی اختیار کا امکان تسلیم کرنے میں ہمیشہ سے پیش آتی ہیں۔ اخلاقی معنی میں اختیار نام ہے ارادے کے حسی ہیجات کے جبر سے آزاد ہونے کا۔ وہ ارادہ جو (حس کے محرکات سے) انفعالی طور پر متاثر ہو حسی ارادہ کہلاتا ہے مگر وہ جو ان محرکات سے انفعالی طور پر مجبور ہو بہیمی ارادہ کہلاتا ہے۔ انسانی ارادہ حسی تو ہے مگر بہیمی نہیں بلکہ مختار ہے اس لیے کہ وہ حسیات سے مجبور نہیں ہوتا۔ انسان میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو حسی ہیجات کے جبر سے آزاد رہ کر اپنا تعین آپ کرتی ہے۔

یہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگر عالمِ محسوس میں ساری علیت محض طبیعی ہوتی تو ہر واقعہ زمانے میں کسی اور واقعے سے وجوبی قوانین کے مطابق متعین ہوتا۔ لہٰذا چونکہ مظاہر جہاں تک کہ وہ ارادے کا تعین کرتے ہیں ہر فعل کو اپنے قدرتی نتیجے کی حیثیت سے وجوبی بنا دیتے ہیں،

اس لیے قبل تجربی اختیار کے ساقط ہونے سے اخلاقی اختیار بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اخلاقی اختیار یہ فرض کرتا ہے کہ اگرچہ فلاں چیز واقع نہیں ہوئی مگر ہونی چاہیے تھی یعنی اس کی علّت مظہری فیصلہ کن نہیں تھی بلکہ ہمارے ارادے میں ایک ایسی علت موجود ہے جو طبیعی علل سے الگ بلکہ ان کی قوّت اور اثر کے خلاف ایک ایسا واقعہ عمل میں لا سکتی ہے جو ترتیب زمانی میں تجربی قوانین سے متعیّن ہے یعنی ایک سلسلہ واقعات کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔

یہاں بھی وہی صورت ہے جو امکانی تجربے کی حد سے بالاتر قوّت حکم کی بحثوں میں عموماً ہوتی ہے، یعنی مسئلہ اصل میں عضویاتی نفسیات کا نہیں بلکہ قبل تجربی ہے۔ اختیار کے امکان کا سوال نفسیات سے تعلق تو ضرور رکھتا ہے لیکن چونکہ اس کی بنا حکم محض کے متکلمانہ دلائل پر ہے اس لیے اس پر غور کرنا اور اسے حل کرنا صرف قبل تجربی فلسفہ کا کام ہے۔ اب تک وہ اس کا کوئی تسلّی بخش جواب نہیں دے سکتا۔ اسے اس قابل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذیل کے ملاحظے کے ذریعے سے وہ طریق عمل اچھی طرح متعیّن کر دیں جو اسے اس کام میں اختیار کرنا ہے۔

اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور زمان و مکان اشیائے حقیقی کی صورتیں، تو شرائط کا مشروط کے ساتھ ہمیشہ ایک

یہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے مربوط ہونا ضروری تھا
اور اس سے یہاں وہی تناقض پیدا ہو جاتا جو سب قبل
تجربی اعیان میں مشترک ہے کہ یہ سلسلہ ناگزیر طور پر قوتِ
فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا قوتِ حکم کے لیے حد سے
زیادہ چھوٹا ہوتا۔ لیکن حرکیاتی تصورات حکم کی، جن سے ہمیں
اس فصل اور آیندہ فصل میں بحث کرنی ہے، یہ خصوصیت ہے
کہ چونکہ انھیں کسی معروض کی کمیت سے نہیں بلکہ صرف
اس کے وجود سے تعلق ہے اس لیے ہم ان میں سلسلہ شرائط
کی کمیت سے قطع نظر کر کے صرف شرط اور مشروط کے
حرکیاتی علاقے سے واسطہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ جبر و اختیار کے
مسئلے میں ہمیں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اختیار کا ہونا سرے
سے ممکن بھی ہے اور اگر ممکن ہے تو آیا یہ قانون علت و معلول
کی کلیت کے ساتھ نبھ سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر کیا یہ ایک
صحیح تفریقی قضیہ ہے کہ کائنات میں ہر معلول یا تو کسی علت
طبیعی سے وجود میں آتا ہے یا اختیار سے، یا یہ دونوں باتیں
مختلف لحاظ سے ایک ہی واقعے میں بہ یک وقت جمع ہو
سکتی ہیں؟ یہ اصول کہ عالم محسوس کے کل واقعات اٹل
قوانینِ طبیعی کے مطابق باہم مربوط ہیں، جو قبل تجربی علم تحلیل
کے بنیادی قضیے کی حیثیت سے مسلم ہے اپنی جگہ پر قائم
رہتا ہے اور اس میں خلل نہیں پڑتا۔ سوال صرف یہ ہے کہ
آیا اس کے باوجود اسی معلول کے بارے میں جس کا تعین

قانونِ طبیعی سے ہوتا ہو اختیار کو بھی کچھ دخل ہو یا اس اٹل قانون کی رو سے اس کی مطلق گنجائش نہیں؟ یہاں یہ عام اور گمراہ کن خیال، کہ مظاہر حقیقت مطلق رکھتے ہیں، اپنا مُضر اثر دکھاتا ہو اور قوتِ حُکم کو اُلجھن میں ڈال دیتا ہو۔ اس لیے کہ اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہیں تو پھر اختیار کا خاتمہ ہو۔ اس صورت میں قوانینِ طبیعی ہر واقعے کی مکمّل اور کافی علّت ہیں اور اس کی شرط ہمیشہ صرف سلسلۂ مظاہر ہی میں پائی جاتی ہو اور یہ مظاہر مع اپنے معلول کے قانونِ طبیعی کی رؤ سے وجوب رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے اگر مظاہر وہی سمجھے جائیں جو وہ دراصل ہیں یعنی اشیائے حقیقی نہیں بلکہ محض ادراکات جو تجربی قوانین کے مطابق باہم مربوط ہیں، تو ان کے لیے ایسی علتیں ہونی چاہیں جو مظاہر نہ ہوں۔ اس قسم کی معقول علّت کی علّیت کا تعیّن کسی مظہر کے ذریعے سے نہیں ہوتا اگرچہ اس کے معلول مظاہر ہیں اور دوسرے مظاہر کے ذریعے سے متعیّن کیے جا سکتے ہیں۔ پس وہ خود اور اس کی علّیت سلسلے کے باہر ہو البتہ اس کے معلول تجربی شرائط کے سلسلے کے اندر پائے جاتے ہیں۔ پس معلول اپنی معقول علّت کے لحاظ سے اختیاری اور اس کے ساتھ قوانینِ طبیعی کے مطابق دوسرے مظاہر کا جبری نتیجہ کہا جا سکتا ہو۔ یہ تفریق ایک کلیے کی صورت میں اور مجرد حیثیت سے بہت دقیق اور مبہم معلوم ہوتی ہو لیکن جب ہم اس کے

استعمال کی مثال دیں گے تو واضح ہو جائے گی۔ یہاں تو ہم صرف اتنا ہی کہنا چاہتے تھے کہ چونکہ کل مظاہر کا عالم طبیعی کے سلسلے میں مربوط ہونا ایک اٹل قانون ہے اس لیے اگر ہم حقیقتِ مظاہر کے نظریے پر جمے رہیں تو اختیار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اس مسئلے میں عام رائے کے پیرو ہیں وہ قوانین طبیعی اور اختیار میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔

علّیتِ اختیار اور جبر طبیعی کے عام قانون میں مصالحت کا امکان

ہم نے معروضِ حس میں اس چیز کو جو مظہر نہیں ہے معقول کے نام سے موسوم کیا تھا۔ پس جب وہ چیز جو عالمِ محسوس میں مظہر سمجھی جاتی ہے اپنے اندر ایک ایسی قوّت بھی رکھتی ہے جو حسّی مشاہدے میں نہیں آسکتی تو اس ہستی کی علّیت کے دو پہلو ہوں گے، ایک تو علّیت معقول جو وہ بہ حیثیت شے حقیقی عمل میں لاتی ہے اور دوسرے علّیت محسوس جو وہ بہ حیثیتِ مظہر عالمِ محسوس کے اندر اپنے معلول میں ظاہر کرتی ہے۔ لہٰذا ہم ایسی ہستی کی قوّتِ علّیت کے دو تصوّر قائم کریں گے جو ایک ہی معلول میں بہ یک وقت پائے جاتے ہیں، ایک تجربی تصوّر، دوسرا عقلی تصوّر۔ ایک معروض حس کی قوّت

کا ان دونوں پہلوؤں سے خیال کرنا کسی ایسے تصوّر کے منافی نہیں ہے جو ہمیں مظاہر کے امکانی تجربے کے بارے میں قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ جب یہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں اور ان کی بنیاد کسی قبل تجربی معروض پر ہونی چاہیے تو اس میں کون سی چیز مانع ہے کہ ہم اس قبل تجربی معروض کی طرف علاوہ اس صفت کے جس کی بدولت وہ ظاہر ہوتا ہے، صفتِ علّیت بھی منسوب کر دیں جو خود مظہر نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا معلول مظہر میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ہر علتِ فاعلی کی ایک خاص سیرت یعنی اس کی علّیت کا ایک قانون ہوتا ہے جس کے بغیر وہ کسی چیز کی علّت نہیں ہو سکتی۔ پس عالمِ محسوس کے ایک معروض میں ایک تو تجربی سیرت ہوگی جس کی بنا پر اس کے افعال بہ حیثیت مظاہر دوسرے مظاہر کے ساتھ مستقل قوانینِ طبیعی کے مطابق مربوط ہوں گے اور اپنی ان شرائط سے مستنبط کیے جا سکیں گے، یعنی ان کے ساتھ مل کر نظامِ طبیعی کے ایک سلسلے کی کڑیاں بن جائیں گے۔ دوسرے اس کی ایک عقلی سیرت تسلیم کرنی پڑے گی جس کی بنا پر وہ ان افعال یا مظاہر کی علت ہے لیکن خود شرائط حس کا پابند یعنی مظہر نہیں ہے۔ ہم اوّل الذکر کو اس کی سیرت مظہری اور آخر الذکر کو اس کی سیرت حقیقی بھی کہہ سکتے ہیں۔

اب یہ فاعل اپنی عقلی سیرت کے مطابق شرائط زمانہ کا

پابند نہیں ہوگا اس لیے کہ زمانہ صرف مظاہر کی شرط ہے
نہ کہ اشیائے حقیقی کی ۔ اس میں نہ کوئی فعل شروع ہوگا
اور نہ ختم ہوگا لہذا وہ اس قانون کا پابند نہیں ہوگا جو ہر
تعیّن زمانہ اور ہر تغیّر مظہر کی شکل میں پایا جاتا ہے۔ مختصر
یہ کہ اس کی علیّت کا عقلی پہلو ان تجربی شرائط کے سلسلے
میں شامل نہیں ہوگا جو اس واقعے کو عالمِ محسوس میں جبری
بنا دیتے ہیں ۔ اس عقلی سیرت کا بلا واسطہ علم تو نہیں ہو
سکتا اس لیے کہ ہم ادراک صرف مظہر ہی کا کر سکتے ہیں
البتہ تجربی سیرت کے لحاظ سے اس کا تصوّر ضرور کیا
جا سکتا ہے جیسے کہ ہم بالعموم مظاہر کی بنیاد ایک قبل تجربی
شے پر رکھتے ہیں گو اس کی حقیقت کا ہمیں کوئی علم نہیں ۔

اپنی تجربی سیرت کے مطابق یہ فاعل بہ حیثیت مظہر
طبیعی قوانین علیّت کا پابند ہوگا اور اس حد تک عالمِ محسوس
کا ایک جزو ہوگا جس کا معلول دوسرے مظاہر کی طرح
قوانینِ طبیعی سے ناگزیر طور پر مستنبط ہوتا ہے ۔ جس طرح
خارجی مظاہر اس پر اثر ڈالتے ہیں اور اس کی تجربی سیرت
یعنی اس کا قانون علیّت تجربے سے معلوم کیا جاتا ہے اسی
طرح یہ ضروری ہے کہ اس کے کُل افعال کی توجیہہ قوانین
طبیعی سے کی جا سکے اور اس کے مکمّل اور وجوبی تعیّن
کے لیے جتنے عناصر درکار ہیں وہ سب امکانی تجربے میں
پائے جائیں ۔

لیکن اپنی عقلی سیرت کے لحاظ سے (اگرچہ ہم اس کا صرف ایک عام تصوّر قائم کر سکتے ہیں اور اس کے سوا کوئی علم نہیں رکھتے) اسی فاعل کو حسّیات کے اثرات اور مظاہر کے تعیّن سے بری قرار دینا پڑے گا اور چونکہ اس میں ایک وجود معقول ہونے کی حد تک کوئی واقعہ یا تغیّر ایسا نہیں ہوتا جو حرکیاتی تعیّن زمانہ کا پابند ہو، یعنی مظاہر علت کی حیثیت سے اس سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے، اس لیے وہ اپنے افعال میں طبیعی جبر سے جو عالمِ محسوس میں پایا جاتا ہو آزاد ہوگا۔ اس کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جا سکے گا کہ وہ عالمِ محسوس میں آپ ہی اپنے معلول کا آغاز کرتا ہو مگر خود اس کے اندر اس فعل کا کوئی آغاز نہیں ہوتا۔ تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا معلول عالمِ محسوس میں خود بخود شروع ہو جاتا ہو۔ اس لیے کہ اس عالم میں وہ ہمیشہ سابقہ زمانے کی تجربی شرائط سے (اپنی تجربی سیرت کی بدولت جو عقلی سیرت کا مظہر ہو) متعیّن ہوتا ہو اور صرف طبیعی علل کے سلسلے کا نتیجہ بن کر وجود میں آتا ہو۔ اس طرح ایک ہی فعل کے اندر جبر و اختیار دونوں اپنے مکمّل معنی میں پائے جاتے ہیں یعنی اگر علت معقول کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ فعل اختیاری ہو اور اگر علت محسوس کے لحاظ سے دیکھا جائے تو جبری۔

کونیاتی علین اختیار اور طبیعی جبر کے تعلق کی تشریح

ہم نے مناسب جانا کہ پہلے اپنے قبل تجربی مسئلے کے حل کا ایک خاکہ پیش کر دیں تاکہ لوگ اس عمل کو بہتر طریقے سے سمجھ سکیں جو قوتِ حکم اس کے حل کرنے میں اختیار کرتی ہے۔ اب ہم اس کے فیصلے کے اہم پہلوؤں پر ایک ایک کرکے غور کریں گے۔

پہلے اس قانون طبیعی کو لیجیے کہ ہر واقعے کی ایک علت ہے اور چونکہ اس علت کی علیت یا فعلیت زمانے میں مقدم ہے اور اپنے معلول کے حادث ہونے کے لحاظ سے خود بھی قدیم نہیں ہو سکتی بلکہ حادث ہوتی ہے، اس لیے اُسے بھی ایک علت مظہری درکار ہے جو اس کا تعین کر سکے لہٰذا کل واقعات تجربی طور پر ایک نظام طبیعی میں مربوط اور متعین ہیں۔ یہ قانون جس کی بدولت مظاہر عالم طبیعی بناتے ہیں اور معروضاتِ تجربہ کی شکل اختیار کرتے ہیں ایک قانون فہم ہے جس سے انحراف کرنا یا کسی مظہر کو مستثنیٰ کرنا کسی طرح جائز نہیں ورنہ یہ مظہر امکانی تجربے کے دائرے سے خارج ہو کر محض ایک خیالی چیز بن جائے گا۔

گو بظاہر یہ ایک ایسا سلسلہ علل معلوم ہوتا ہے جس کی رجعت میں تکمیلِ مطلق کی گنجائش ہی نہیں لیکن یہ

وقت ہماری راہ میں حائل نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ قوتِ
حکم کے تناقض کی عام بحث میں جہاں سلسلۂ مظاہر کے
غیر مشروط تک پہنچانے کا سوال ہے دور ہو چکی ہے۔ اگر ہم
قبل تجربی حقیقت کے دھوکے میں پڑ جائیں تو نہ تو عالم
طبیعی باقی رہے گا اور نہ اختیار۔ یہاں تو صرف یہ سوال
ہے کہ اگر سلسلہ واقعات میں اوّل سے آخر تک جبر تسلیم کر
لیا جائے تو کیا یہ ممکن ہے کہ اسی چیز کو جو ایک پہلو سے
محض معلول طبیعی ہے دوسرے پہلو سے معلول اختیار سمجھا
جائے یا علّت کی ان دونوں قسموں میں حقیقی تضاد پایا جاتا ہے

یقیناً مظاہر کے سلسلہ علل میں کوئی ایسی کڑی نہیں ہو
سکتی جو ایک سلسلے کا بطور خود آغاز مطلق کرتی ہو۔ ہر فعل
بہ حیثیت مظہر کے جو کسی واقعہ کی علّت ہے خود بھی ایک
واقعہ یا حادثہ ہے اور اس لیے بھی ایک علّت کا ہونا ضروری
ہے۔ پس ہر واقعہ صرف سابقہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور
اس کے اندر کوئی ایسا آغاز ممکن نہیں جو خود بخود ہوتا ہے
پس علل طبیعی کے کل افعال خود بھی سلسلۂ زمانہ میں معلولات
ہیں اور ان کے لیے بھی علل کی ضرورت ہے جو سلسلہ زمانے
کے اندر ہوں۔ کسی فعل اولی کی جو کسی دوسری چیز کی علّت
ہو مگر خود اس کی کوئی علّت نہ ہو، ہم مظاہر کے سلسلۂ
علّت و معلول میں توقع نہیں کر سکتے۔

مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ اگر معلول اور علّت دونوں

مظہر ہیں تو اس علت کی علیت محض تجربی ہو؟ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ گو ہر معلول مظہر کا اپنی علت سے تجربی علیت کے قانون کے مطابق مربوط ہونا ضروری ہو، خود یہ تجربی علیت، بغیر اس کے کہ اس کا ربط طبیعی عمل سے ٹوٹنے پائے، نتیجہ ہو ایک غیر تجربی اور معقول علیت کا یعنی مظاہر کے لحاظ سے ایک ایسی علت کے فعل اولی کا جو اپنی اس قوت کی بنا پر ایک حد تک معقول ہو اگرچہ یوں سلسلہ طبیعی کی ایک کڑی کی حیثیت سے عالم محسوس میں شمار ہوتی ہو۔

ہمیں مظاہر کی باہمی علیت کا اصول اس لیے درکار ہے کہ طبیعی واقعات کی طبیعی شرائط یعنی ان کی مظہری علل تلاش کر سکیں اور بتا سکیں۔ جب یہ اصول تسلیم کر لیا جائے اور اس میں کوئی استثنا جائز نہ رکھا جائے تو قوت فہم جو اپنے تجربی استعمال میں ہر واقعے کو عالم طبیعی کا ایک جز سمجھتی ہے (اور وہ اس میں حق بجانب بھی ہے) بالکل مطمئن ہو جاتی ہے اور طبیعی توجیہات کا سلسلہ بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہتا ہے۔ مذکورہ بالا اصول میں یہ بات فرض کر لینے سے ذرا بھی خلل نہیں پڑتا، خواہ یہ من گھڑت ہی کیوں نہ ہو، کہ طبیعی علل میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو ایک خالص معقول قوت رکھتی ہیں جس کے فعل کا تعین تجربی شرائط پر نہیں بلکہ محض عقلی اسباب پر منحصر ہوتا ہے اگرچہ ان سب علل کا فعل مظہر کی حیثیت سے تجربی علیت کے

سارے قوانین کا پابند ہے ۔ اس طرح موضوعِ فاعل بہ حیثیت
مظہر کے اپنے تمام افعال میں عالمِ طبیعی کے سلسلے میں جکڑا
ہوُا ہوگا ۔ البتہ اس مظہر (اور اس کی علیت مظہری) میں
بعض ایسی شرائط بھی پائی جائیں گی کہ اگر ہم علتِ مظہری
کے بارے میں قانون طبیعی کی پابندی کرتے ہیں تو ہمیں اس
سے کوئی بحث نہیں کہ قبل تجربی معروض میں جو تجربی حیثیت
سے ہمارے علم سے باہر ہے، ان مظاہر اور ان کے ربط کا
کیا سبب قرار دیا جاتا ہے ۔ اس سببِ معقول کو تجربی مسائل
سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف فہم محض کے تصور سے واسطہ ہے
اور اگرچہ فہم محض کے اس تصور اور فعل کے معلولات مظاہر
میں پائے جاتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان معلولات کی توجیہہ
مکمل طور پر ان کی علت مظہری سے قوانین طبیعی کے مطابق
کی جا سکتی ہے ۔ اس طور پر کہ ہم توجیہہ کی بنا صرف ان کی
تجربی سیرت پر رکھیں جو ان کی عقلی سیرت کی طرف اشارہ
کرتی ہے ۔ آیئے اب اس کا استعمال تجربے میں کریں ۔ انسان
عالمِ محسوس کا ایک مظہر ہے اور اس حیثیت سے ایک علت
طبیعی ہے جس کی علیت لازمی طور پر تجربی قوانین کے ماتحت
ہے ۔ پس اور مظاہر طبیعی کی طرح اس کی بھی ایک تجربی
سیرت ہونی چاہیے اور وہ ہمیں ان قوتوں میں نظر آتی ہے
جس کا وہ اپنے افعال میں اظہار کرتا ہے ۔ غیر ذی روح
مخلوقات یا حیوانات مطلق میں بجز ان قوتوں کے جو حسّی

شرائط کی پابند ہیں اور کوئی قوت فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمیں معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ انسان یوں تو سارے عالمِ طبیعی کو صرف حواس ہی کے ذریعے سے پہچانتا ہے مگر اپنے نفس کا علم تعقلِ محض سے بھی حاصل کرتا ہے، اُن افعال اور اندرونی تعینات کی شکل میں جن کا شمار حسی ادراکات میں نہیں کیا جا سکتا۔ ایک طرف تو وہ خود اپنے لیے ایک مظہر ہے مگر دوسری طرف اپنی بعض قوتوں کے لحاظ سے ایک خالص معقول معروض ہے، اس لیے کہ اس کے فعل کو ہم ہرگز انفعالیتِ حس میں شمار نہیں کر سکتے۔ یہ قوتیں فہم اور حکم کہلاتی ہیں۔ خصوصاً آخر الذکر یعنی قوتِ حکم اور بھی زیادہ ان قوتوں سے ممتاز ہے جن کا تعین تجربی شرائط کے مطابق ہوتا ہے اس لیے اپنے معروضات کا محض اعیان کے مطابق تصور کرتی ہے اور ان کے لحاظ سے قوتِ فہم کا تعین کرتی ہے حالانکہ قوتِ فہم اپنے تصورات (یہاں تک کہ خالص تصورات کو بھی) تجربے میں استعمال کرتی ہے۔

یہ بات کہ قوتِ حکم ایک علیت رکھتی ہے، یا کم سے کم ہمارے ذہن میں اس کی علیت کا تصور موجود ہے، اس امر مطلق سے ظاہر ہوتی ہے۔ جو ہم کل اخلاقی معاملات میں قواعدِ عملی کے لیے بطور اصول کے مقرر کرتے ہیں۔ "چاہیے" کا تصور جس قسم کا وجوب اور جو تعلق اسباب سے ظاہر کرتا ہے اس کی سارے عالمِ طبیعی میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ قوتِ فہم

عالمِ طبیعی کے متعلق صرف اتنا ہی معلوم کر سکتی ہے کہ اس میں کیا ہے یا کیا تھا یا کیا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ فلاں چیز جیسی ان حالاتِ زمانی میں ہے اس سے مختلف ہونی چاہیے تو یہ بالکل ناممکن ہے۔ اگر صرف عالمِ طبیعی کے سلسلے کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ "چاہیے" کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہم یہ سوال ہی نہیں کر سکتے کہ عالمِ طبیعی میں کیا واقع ہونا چاہیے اسی طرح جیسے یہ نہیں پوچھ سکتے کہ ایک دائرے کے کیا خواص ہونے چاہئیں بلکہ صرف یہ کہ عالمِ طبیعی میں کیا ہوتا ہے اور دائرے کے کیا خواص ہوتے ہیں۔

یہ "چاہیے" ایک امکانی فعل ظاہر کرتا ہے جس کا سبب محض ایک تصور ہے درآں حالیکہ ایک محض طبیعی فعل کا سبب لازمی طور پر کوئی مظہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس فعل کے بارے میں "چاہیے" کہا جائے اسی کے لیے یہ قید ہے کہ وہ عالمِ طبیعی کی شرائط کے تحت میں ممکن بھی ہو لیکن ان طبیعی شرائط کو ارادے کے تعین سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف اس کے معلول اور نتیجے سے جو مظاہر میں واقع ہوتا ہے۔ خواہ کتنے ہی طبیعی اسباب اس کے محرک ہوں کہ ہم کسی چیز کا ارادہ کریں ان سے وہ فرضیت جو "چاہیے" میں ہے، پیدا نہیں ہو سکتی۔ ہمارا ارادہ وجوبی اور قطعی نہیں بلکہ ہمیشہ مشروط ہوگا۔ یہ خلاف اس کے "چاہیے" کی تاکید جو قوتِ حکم کی طرف سے ہوتی ہے اس

ارادے کے لیے مقصد و معیار قائم کرتی ہے اور جائز اور
ناجائز کی قید لگاتی ہے۔ خواہ جنس محض کا معروض (راحت)
ہو یا حکم محض کا معروض (خیر) دونوں صورتوں میں ہماری
قوتِ حکم تجربے میں دی ہوئی علت کی پابند نہیں ہوتی اور
اشیا کے نظامِ مظاہر کی پیروی نہیں کرتی بلکہ خود اپنی طرف
سے ایک الگ نظام اعیان کے مطابق ترتیب دیتی ہے اور
اس کے سانچے میں تجربی شرائط کو ڈھالتی ہے اور اس کی
رو سے ان افعال کو وجوبی قرار دیتی ہے جو ابھی تک واقع
نہیں ہوئے ہیں اور نہ شاید آئندہ واقع ہوں گے اور یہ فرض
کر لیتی ہے کہ ان کے لیے وہ خود (قوتِ حکم) علت کا کام
دیتی ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اعیان سے یہ توقع نہیں
کر سکتی تھی کہ ان کے معلول تجربے میں ظاہر ہوں گے۔

اب ذرا ٹھہر جائیے اور اس بات کو کم سے کم ممکن
مان لیجیے کہ واقعی قوتِ حکم مظاہر کی علت ہوتی ہے۔ پس
باوجود اس کے کہ وہ قوتِ حکم ہے اس کی ایک تجربی سیرت
بھی ہونی چاہیے اس لیے کہ ہر علت کا ایک قاعدہ فرض
کرنا پڑتا ہے جس کے مطابق بعض مظاہر اس کے معلول کی
حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں اور ہر قاعدہ اس کا متقاضی
ہے کہ معلول میں یکسانی پائی جائے جس پر علت کا تصور
(بہ حیثیت ایک قوت کے) مبنی ہے۔ چونکہ یہ تصور محض
مظاہر سے اخذ کیا جاتا ہے اس لیے ہم اسے علت کی تجربی

سیرت کہہ سکتے ہیں جو ہمیشہ ایک حالت پر رہتی ہے۔
درآں حالیکہ معلول دوسری ضمنی شرائط کی وجہ سے جو ایک
حد تک علت کے اثر کو محدود کر دیتی ہیں مختلف شکلوں
میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پس ہر شخص کی قوتِ ارادی کی ایک
تجربی سیرت ہوتی ہے جو اصل میں اس کی قوتِ حکم کی ایک
علت ہے جہاں تک کہ اس کے معلول مظاہر میں ایک ایسا
قاعدہ پایا جائے جس کے مطابق ہم اسباب حکم اور افعالِ حکم
کی نوعیت اور مدارج معلوم کر سکیں اور اپنے ارادے کے
داخلی اصول کا تعین کر سکیں چونکہ یہ تجربی سیرت خود مظاہر
معلول اور ان کے اس قاعدے سے جس سے کہ ہمیں تجربہ
حاصل ہوتا ہے، مستنبط کی جاتی ہے لہٰذا انسان کے کل افعال
بحیثیت مظاہر اس کی تجربی سیرت اور دوسری ضمنی علتوں
کی بنا پر نظامِ طبیعی کے مطابق متعین ہیں اور اگر ہم اس کے
ارادے کے کل مظاہر کی تہ تک پہنچ سکتے تو ہر انسانی فعل
کے متعلق پیش گوئی کر سکتے تھے اور سابقہ شرائط کی بنا پر
اس کے وقوع کو وجوبی قرار دے سکتے تھے۔ پس اس
تجربی سیرت کے لحاظ سے اختیار کوئی چیز نہیں۔ اگر ہمیں
انسان کا صرف مشاہدہ اور جیسا کہ علم الانسان میں اب تک
ہوتا ہے، اس کے افعال کے محرکات کی عضویاتی تحقیق کرنا
ہو تو اسے صرف تجربی سیرت ہی کے لحاظ سے دیکھ سکتے ہیں۔
لیکن جب ہم انہی افعال پر قوتِ حکم کے لحاظ سے

عد کرتے ہیں (یہاں قوتِ حکم کے نظری پہلو سے بحث نہیں کہ ان افعال کی علیت کی توجیہہ کی جائے بلکہ یہ دیکھنا ہو کہ خود قوتِ حکم کس حد تک ان افعال کو وجود میں لانے کی علت ہو مختصر یہ کہ اس کے عملی پہلو سے بحث ہی) تو ہمیں نظامِ طبیعی کے بجائے ایک اور ہی نظام نظر آتا ہو اس لیے کہ اس نظام کی رو سے بعض اوقات وہ چیزیں جو سلسلۂ طبیعی کے اندر وقوع میں آئیں اور جن کا وقوع میں آنا تجربی اسباب کی بنا پر ناگزیر تھا، واقع نہیں ہونی چاہیے تھیں۔ بلکہ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہو یا کم سے کم ہمیں یہ معلوم ہوتا ہو کہ قوتِ حکم کے اعیان واقعی افعال انسانی کے مظاہر کے بارے میں علیت رکھتے ہیں اور یہ افعال تجربی اسباب سے نہیں بلکہ قوتِ حکم کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔

اب فرض کر لیجیے کہ قوتِ حکم مظاہر کے بارے میں علیت رکھتی ہو تو کیا اس کا کوئی فعل اختیاری کہا جا سکتا ہو درآں حالیکہ وہ اس کی تجربی سیرت (محسوسیت) کے لحاظ سے بالکل متعین اور وجوبی ہو؟ خود یہ تجربی سیرت عقلی سیرت (معقولیت) سے متعین ہوتی ہو۔ عقلی سیرت کا ہم کوئی علم نہیں رکھتے بلکہ اس کی علامت مظاہر کو قرار دیتے ہیں جن میں بلا واسطہ علم ہمیں صرف محسوسیت (تجربی سیرت) کا ہوتا ہو تاہم یہ فعل جس کی

ؔ پس افعال کی حقیقی اخلاقیت (اچھائی یا برائی) خود اپنے عمل میں بھی

بقیہ بر صفحہ آئندہ

علت عقلی سیرت سمجھی جاتی ہو خود اس سے تجربی قوانین کے
مطابق وجود میں نہیں آتا یعنی خود حکم محض کی شرائط اس
فعل سے پہلے واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ان کے اثرات
داخلی حس میں بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہو سکتے ہیں۔ حکم محض
بہ حیثیت ایک خالص معقول قوت کے صورتِ زمانہ کا تابع
نہیں ہو لہذا ترتیب زمانی کی شرائط کا بھی پابند نہیں ہو۔
قوتِ حکم کی علیت معقول سیرت میں حادث نہیں ہو یعنی وہ
کسی خاص زمانے میں شروع نہیں ہوتی کہ اپنے معلول کو
وجود میں لائے ورنہ وہ مظاہر کے قانونِ طبیعی کی جو سلسلۂ
علت و معلول کو زمانے کے لحاظ سے متعین کرتا ہو، تابع
ہوتی اور اس صورت میں اختیار نہیں بلکہ جبر کہلاتی۔ پس ہم
یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر قوت حکم مظاہر کی علت ہو سکتی ہو
تو وہ ایک ایسی قوت ہو جس کی بدولت ایک سلسلۂ معلولات
کی تجربی شرط کا پہلے پہل آغاز ہوتا ہو۔ اس لیے خود وہ شرط
جو قوتِ حکم کے اندر پائی جاتی ہو محسوس نہیں ہو لہذا آغاز
سے بری ہو۔ پس یہاں وہ بات پائی جاتی ہو جو اور سب

بقیہ صفحۂ ماسبق

ہم سے پوشیدہ رہتی ہو۔ ہم جو کچھ اندازہ کر سکتے ہیں وہ صرف تجربی
سیرت تک محدود ہوتا ہو۔ یہ بات کہ یہ فعل کہاں تک اختیاری ہو اور کہاں
تک طبیعی اسباب اور مزاج کی تعلق نیکی یا بدی کا نتیجہ ہو کوئی شخص معلوم
نہیں کر سکتا چنانچہ کسی کا فیصلہ کامل انصاف پر مبنی نہیں ہو سکتا۔

تجربی سلسلوں میں نہیں تھی یعنی واقعات کے ایک متوالی سلسلے
کی شرط خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو سکتی ہے کیونکہ
یہاں شرط سلسلۂ مظاہر کے باہر ہے (معقولات میں داخل ہے)
پس کسی محسوس شرط اور کسی متقدّم علّت سے متعیّن کیے
جانے کی پابند نہیں ہے۔

پھر یہی علّت دوسرے لحاظ سے سلسلۂ مظاہر میں
بھی داخل ہے۔ انسان خود ایک مظہر ہے۔ اس کی قوّتِ ارادی
ایک تجربی سیرت رکھتی ہے جو اس کے تمام افعال کی (تجربی)
علّت ہے۔ جو شرائط اس سیرت کے مطابق انسان کے افعال
کو متعیّن کرتی ہیں ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جو طبیعی معلولات
میں داخل اور اس قانونِ طبیعی کی پابند نہ ہو جس کی رو سے
زمانے کے اندر کسی واقعے کی علّت تجربی حیثیت سے غیر مشروط
نہیں ہوتی۔

پس کوئی دیا ہوا فعل (چونکہ اس کا ادراک صرف مظہر
ہی کی حیثیت سے ہو سکتا ہے) خود بخود شروع نہیں ہو سکتا۔
لیکن قوّتِ حکم کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس حالت میں
وہ ہمارے ارادے کا تعیّن کرتی ہے۔ اس سے مقدّم ایک اور
حالت ہوتی ہے جو خود اس حالت کا تعیّن کرتی ہے اس لیے کہ جب
قوّتِ حکم مظہر نہیں ہے اور شرائطِ محسوسات سے بری ہے تو اس کی علّیت
میں کوئی ترتیبِ زمانی نہیں ہو سکتی اور اس پر وہ قانونِ طبیعی جو ترتیبِ
زمانی کا بعض قواعد کے لحاظ سے تعیّن کرتا ہے، عاید نہیں کیا جا سکتا۔

پس قوتِ حکم کل افعال ارادی کی مستقل شرط ہو جس کے تحت ہیں انسان بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہوتا ہو۔ ان میں سے ہر ایک واقع ہونے سے قبل انسان کی تجربی سیرت میں متعین ہو جاتا ہے۔ معقول سیرت میں، جس کا محسوس خاکہ یہ تجربی سیرت ہے، متقدم اور موخر کا کوئی سوال نہیں۔ ہر فعل بلا لحاظ اس تعلق زمانی کے جو وہ دوسرے مظاہر سے رکھتا ہوا حکمِ محض کی معقول سیرت کا بلا واسطہ معلول ہو پس حکمِ محض کا فعل اختیاری ہو اور علل طبیعی کے سلسلے میں خارجی یا داخلی اسباب سے جو زمانے کے لحاظ سے متقدم ہوں متعین نہیں ہوتا۔ اور اس کے اس اختیار کو صرف منفی یعنی تجربی شرائط سے آزاد ہی نہیں سمجھنا چاہیے (ورنہ پھر قوتِ حکم مظاہر کی علت نہیں رہے گی) بلکہ مثبت، یعنی ایک ایسی قوت قرار دینا چاہیے جو خود بخود ایک سلسلہ واقعات کا آغاز اس طرح کرتی ہو کہ خود اس کے اندر کسی چیز کا آغاز نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہر فعل ارادی کی غیر مشروط شرط کی حیثیت سے ایسی شرائط سے بری ہو جو زمانے کے لحاظ سے اس سے مقدم ہوں۔ اس کا معلول بے شک سلسلۂ مظاہر میں آغاز رکھتا ہو لیکن آغاز مطلق نہیں رکھتا۔

اگر قوتِ حکم کے ترتیبی اصول کو اس کے تجربی استعمال کی مثال سے واضح کرنا ہو (نہ کہ ثابت کرنا اس لیے کہ اس قسم کے ثبوت قبل تجربی مسائل کے لیے کافی نہیں) تو آپ

کسی فعل ارادی کو لے لیجیے مثلاً ایک شرارت آمیز جھوٹ
جس سے ایک شخص نے سوسائٹی میں فساد پیدا کر دیا اور
اس کے محرکات پر غور کر کے یہ فیصلہ کیجیے کہ یہ فعل اور
اس کے نتائج کس طرح اس شخص کی طرف منسوب کیے
جا سکتے ہیں ۔ پہلے آپ اس کی تجربی سیرت کی بنیادوں کا
پتہ چلاتے ہیں ، تربیت کے نقص اور صحبت کی خرابی کو اس
فعل کا باعث قرار دیتے ہیں ، کچھ طبیعت کی بے غیرتی ، کچھ
بے پروائی اور ناعاقبت اندیشی کو اس کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں
اور اسی کے ساتھ وقتی محرکات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے ۔
ان سب باتوں میں آپ وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو ایک
دیے ہوئے طبیعی معلول کے سلسلہ علل کے معلوم کرنے میں
اختیار کیا جاتا ہے مگر اس فعل کو ان علتوں کا نتیجہ سمجھنے کے
باوجود آپ اس کے کرنے والے پر الزام رکھتے ہیں ۔ یہ
الزام اس کی بری طبیعت یا اس پر اثر ڈالنے والے واقعات
یا اس کی گزشتہ زندگی کی وجہ سے نہیں لگایا جاتا ۔ اس لیے
کہ آپ ان سب چیزوں سے قطع نظر کر کے سارے گزشتہ
سلسلۂ شرائط کو معدوم فرض کر لیتے ہیں اور اس فعل کو
سابقہ حالات کے لحاظ سے غیر مشروط سمجھتے ہیں گویا اس
کا کرنے والا خود ہی ایک سلسلۂ نتائج کا آغاز کرتا ہے ۔
اس الزام کی بنا قوتِ حکم کے ایک قانون پر ہے جس کی رو
سے خود یہ قوت ایک ایسی علت سمجھی جاتی ہے جو انسان کے

طرزِ عمل کا شکل مذکورہ بالا تجربی شرائط سے قطع نظر کر کے
تعین کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہیے تھا۔ پھر یہ قوتِ حکم
کی علیت محض ضمنی نہیں بلکہ بجائے خود مکمل ہے خواہ حسی
محرکات اس کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہوں۔ یہ فعل اس
کی معقول سیرت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ انسان اس
لمحے میں جب کہ وہ جھوٹ بولتا ہے، سراسر قصور وار ہے یعنی
قوتِ حکم بلا لحاظ اس فعل کے سارے تجربی تقاضیات کے
بالکل مختار ہے اور یہ فعل سراسر اس کی غفلت کا نتیجہ ہے۔
اس تصدیق میں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ ہمارے
ذہن میں یہ خیال ہے کہ قوتِ حکم ان تمام حسی عناصر سے
مطلق متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے اندر کوئی تغیر واقع نہیں
ہوتا (اگرچہ اس کے مظاہر یعنی اس کے معلولات کے ظاہر
ہونے کا طریقہ بدلتا رہتا ہے)۔ اس کے اندر کوئی متقدم حالت
نہیں ہوتی جو موخر حالت کا تعین کرے۔ پس وہ ان حسی
شرائط کے سلسلے میں داخل نہیں ہے جو مظاہر کو قوانینِ طبعی
کے مطابق وجوبی قرار دیتی ہیں۔ وہ یعنی قوتِ حکم انسان کے
کل افعال میں ہر حالت زمانی میں یکساں موجود ہے مگر خود
زمانے کے اندر نہیں ہے اور کوئی نئی حالت اختیار نہیں کرتی
جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ پہلے موجود نہ تھی۔ وہ
دوسری چیزوں کا تعین کرتی ہے مگر خود اس لحاظ سے تعین
پذیر نہیں ہے۔ اس لیے یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ قوتِ حکم

نے اپنا تعیّن دوسری طرح کیوں نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہ اس نے مظاہر کا تعیّن اپنی علیّت کے ذریعے سے دوسری طرح کیوں نہیں کیا۔ مگر اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کوئی اور معقول سیرت ہوتی تو اس سے کوئی اور تجربی سیرت ظاہر ہوتی اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ بلا لحاظ اپنی سابقہ زندگی کے وہ شخص جس نے جھوٹ بولا اس فعل سے باز رہ سکتا تھا تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ براہِ راست قوّتِ حکم کے تابع ہے اور قوّتِ حکم کی علیّت مظہر اور زمانے کی کسی شرط کے ماتحت نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زمانے کا فرق مظاہر میں باہم بہت بڑا فرق ہے مگر چونکہ یہ اشیائے حقیقی اور علل حقیقی نہیں ہیں، اس لیے اس سے فعل میں قوّتِ حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

پس جب ہمیں اختیاری افعال کی علیّت پر غور کرنا ہو تو ہم معقول علیّت تک پہنچ کر رک جاتے ہیں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ مختار یعنی حسّی تعیّنات سے آزاد ہے اور اس طرح مظاہر کی غیر مشروط شرط ہو سکتی ہے۔ اس بات کا کہ کیوں معقول سیرت سے موجودہ حالات میں یہی خاص تجربی سیرت اور یہی خاص مظاہر ظہور میں آتے ہیں، جواب دینا ہماری قوّتِ حکم کی طاقت سے باہر ہے بلکہ سچ پوچھیے تو اسے اس سوال ہی کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی پوچھے کہ

ہمارے حسی مشاہدے کا فوق تجربی معروض صرف مکان ہی میں کیوں ظاہر ہوتا ہے کسی اور طرح کیوں نہیں ہوتا۔ لیکن جو مسئلہ ہمیں حل کرنا تھا اس کے لیے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ وہ تو صرف اتنا ہی تھا کہ آیا ایک ہی فعل میں اختیار اور طبیعی جبر باہم تناقض رکھتے ہیں ؟ اسے ہم نے بخوبی حل کر دیا اور یہ ثابت کر دیا کہ اختیار کی شرائط جبر کی شرائط سے مختلف ہوتی ہیں اور آخرالذکر کا قانون اول الذکر پر عاید نہیں ہوتا لہذا دونوں ایک ہی فعل میں الگ الگ واقع ہو سکتے ہیں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ہمیں اختیار کو بہ حیثیت ایک واقعی قوت کے جو عالم محسوس کے مظاہر کی علت ہے پیش کرنا مقصود نہ تھا۔ کیونکہ ایک تو یہ کوئی قبل تجربی بحث نہ ہوتی جسے صرف تصورات سے سروکار ہے دوسرے اس کوشش کا کامیاب ہونا اس وجہ سے ناممکن تھا کہ ہم تجربے سے کوئی ایسی چیز مستنبط نہیں کر سکتے جو سراسر تجربے کے قوانین کے خلاف تصور کی جاتی ہو۔ یہی نہیں بلکہ ہم تو اختیار کا امکان تک ثابت نہیں کرنا چاہتے تھے کیونکہ اس میں بھی ہرگز کامیابی نہ ہوتی۔ کسی سبب واقعی اور کسی علت کا امکان بدیہی طور پر محض تصورات سے معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اختیار یہاں صرف فوق تجربی عین کی حیثیت رکھتا ہے جس کے ذریعے سے قوت حکم یہ تصور کرتی ہے کہ مظہر کا سلسلۂ شرائط ایک غیر مشروط مطلق سے شروع ہوتا ہے اور

اس طرح خود اپنے قوانین سے جو اس نے قوتِ فہم کے تجربی استعمال کے لیے مقرر کیے ہیں، تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہو۔ ہم نے صرف اتنا ثابت کیا ہو کہ یہ نقیض محض التباس پر مبنی ہو اور قوانینِ طبیعی اور علّت اختیار میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اور یہی ایک چیز ثابت کرنی تھی۔

(۴)

اس کونیاتی عین کا حل

جو

کُل مظاہر کے تغیّریات وجود کی تکمیل سے تعلّق رکھتا ہو

پچھلی فصل میں ہم نے عالمِ محسوس کے تغیرات کے حرکیاتی سلسلے پر غور کیا تھا جس میں ہر کڑی دوسری کڑی کے معلول کی حیثیت سے اس کے ماتحت ہو۔ یہاں ہم اس سلسلۂ حالات سے صرف یہ کام لیں گے کہ وہ ہمیں ایک ایسی ہستی تک پہنچا دے جو کُل تغیّر پذیر اشیا کی شرطِ اولی سمجھی جا سکے یعنی ہستی واجب تک۔ یہاں غیر مشروط علّیت کا سوال نہیں ہو بلکہ خود جوہر کے غیر مشروط وجود کا۔ پس وہ سلسلہ جو ہمارے پیشِ نظر ہو دراصل مشاہدات کا نہیں بلکہ صرف تصوّرات کا ہو جہاں تک کہ ایک تصوّر دوسرے تصوّر

کی شرط ہو۔

ہم آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ چونکہ مظاہر میں سے ہر ایک تغیّر پذیر اور اپنے وجود کے لحاظ سے مشروط ہے اس لیے وجودِ مشروط کے سارے سلسلے میں کوئی غیر مشروط کڑی نہیں ہو سکتی جس کا وجود واجب مطلق ہو لہٰذا اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور ان میں شرط اور مشروط ہمیشہ ایک ہی سلسلۂ مشاہدات میں شامل ہوتے تو کوئی ہستی واجب عالم محسوس کے مظاہر کی شرط کی حیثیت سے تصور نہیں کی جا سکتی تھی۔

لیکن حرکیاتی رجعت میں ایک خصوصیت ہے جو اسے ریاضیاتی رجعت سے ممتاز کرتی ہے۔ ریاضیاتی رجعت کو صرف اجزا کی ترکیب ایک کُل میں یا کُل کی تحلیل اجزا میں کرنے سے سروکار ہے۔ اس لیے اس سلسلے کی کُل شرائط کو اس سلسلے کے متحد النوع اجزا یعنی مظاہر سمجھنا ضروری ہے۔ بہ خلاف اس کے حرکیاتی رجعت میں دیے ہوئے اجزا کے غیر مشروط کُل یا دیے ہوئے کُل کا غیر مشروط جز معلوم کرنے کا سوال نہیں بلکہ ایک دی ہوئی حالت کو اس کی علت سے یا خود جوہر کے اتفاقی وجود کو اس کے وجوبی وجود سے مستنبط کرنے کا سوال ہے۔ اس لیے یہاں ضروری نہیں کہ شرط اور مشروط دونوں ایک ہی تجربی سلسلے میں شامل ہوں۔

پس جو تناقض ہمارے پیشِ نظر ہے اس سے نکلنے

کی ایک صورت باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں متضاد قضایا
مختلف اعتبار سے صحیح ہوں یعنی عالم محسوس کی کُل اشیا
اتفاقی ہوں اور ان کا وجود تجربی حیثیت سے متعین ہو مگر
اسی کے ساتھ اس سارے سلسلے کی ایک غیر تجربی شرط یعنی
ایک غیر مشروط ہستی واجب بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ
ہستی واجب بہ حیثیت شرط معقول کے اس سلسلے کی کوئی
کڑی نہیں ہوگی اور اس کی کوئی کڑی بھی تجربی حیثیت سے
غیر مشروط نہیں سمجھی جائے گی بلکہ عالم محسوس کے کُل اجزا کا
وجود تجربی حیثیت سے مشروط ہی رہے گا۔ چنانچہ مظاہر کی
بنیاد اس طرح ایک غیر مشروط ہستی پر رکھنے میں اور تجربی
حیثیت سے غیر مشروط علیت (یعنی اختیار) میں جس کا ذکر
پچھلی فصل میں ہے یہ فرق ہے کہ وہاں شے حقیقی بہ حیثیت علت
کے خود بھی سلسلۂ شرائط میں داخل تھی اور صرف اس کی
علیت معقول تصور کی گئی تھی مگر یہاں ہستی واجب کو عالم
محسوس کے سلسلے کے ماورا اور معقول محض تصور کرنا پڑے گا
صرف اسی صورت سے وہ کُل مظاہر کے اتفاقی اور متعین
ہونے کے قانون سے بری ہو سکتی ہے۔

پس اس مسئلے کے متعلق حکم محض کا ترتیبی اصول
یہ ہے کہ عالم محسوس میں ہر چیز کا وجود تجربی حیثیت سے
متعین ہے اس میں کسی صفت کے لحاظ سے بھی غیر مشروط
وجوب نہیں پایا جاتا اور سلسلۂ شرائط کی کوئی کڑی بھی ایسی

نہیں جس کی تجربی شرط ہمیں امکانی تجربے میں پانے کی توقع اور تا حد امکان تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ ہم کو اس کا کوئی حق نہیں کہ کسی شرط کا وجود تجربی سلسلے کے ماورا فرض کریں یا اسے اسی سلسلے کے اندر مطلق غیر متعین اور غیر مشروط قرار دیں مگر اسی کے ساتھ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ممکن ہو یہ سارا سلسلہ ایک معقول ہستی پر (جو کل تجربی شرائط سے آزاد بلکہ سب مظاہر کی وجہ امکان ہو) مبنی ہو۔

مگر ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ایک غیر مشروط ہستی واجب کا ثبوت دیں یا عالم محسوس کے مظاہر کی ایک معقول شرطِ وجود کا صرف امکان ہی ثابت کر دیں بلکہ صرف یہ کہ جس طرح ہم قوتِ حکم پر یہ قید عاید کرتے ہیں کہ وہ تجربی شرائط کے سلسلے کو چھوڑ کر فوق تجربی توجیہات میں نہ پڑ جائے جو متقرون صورت میں ظاہر نہ کی جاسکتی ہوں اسی طرح قوتِ فہم کے تجربی استعمال پر بھی یہ قید لگا دیں کہ اشیا کے امکان مطلق کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کرے اور وجودِ معقول کو محض اس بنا پر ناممکن نہ قرار دے کہ ہم اس سے مظاہر کی توجیہ میں کام نہیں لے سکتے۔ غرض ہمیں صرف یہ دکھانا ہو کہ عالم طبیعی کی کل اشیا اور ان کی کل (تجربی) شرائط کو اتفاقی سمجھنے کے ساتھ ساتھ ہم ایک واجب اور خالص معقول شرط کا وجود بھی فرض کر سکتے ہیں۔

اور ان دونوں دعووں میں کوئی تناقض نہیں بلکہ دونوں کا صحیح ہونا ممکن ہے۔ خواہ اس قسم کی واجب مطلق اور خالص معقول ہستی بجائے خود ناممکن ہو۔ لیکن یہ نتیجہ نہ تو عالم محسوس کے کُل اشیا کی اتفاقیت سے نکالا جاسکتا ہے اور نہ اس اصول سے کہ ہمیں سلسلۂ محسوسات کی کسی ایک کڑی پر جہاں تک کہ وہ اتفاقی ہے نہیں رُکنا چاہیے اور عالمِ طبیعی کے باہر کوئی علت تلاش نہیں کرنی چاہیے۔ قوتِ حکم کی راہ تجربی استعمال میں کچھ اور ہے اور قبل تجربی استعمال میں کچھ اور۔

عالمِ محسوسات میں مظاہر کے سوا کچھ نہیں اور یہ مظاہر محض ادراکات ہیں جن کا تعلق حسّی شرائط سے ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ہمارے معروضات کبھی اشیائے حقیقی نہیں ہوتے اس لیے ظاہر ہے کہ ہمیں ہرگز یہ حق نہیں کہ تجربی سلسلے کی کسی کڑی سے بھی جست کرکے عالم محسوسات کے باہر پہنچ جائیں۔ یہ بات تو اشیائے حقیقی ہی میں ہوسکتی ہے جو اپنی قبل تجربی بنائے وجود سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں اور جن کی علت ہم ان کے دائرے کے باہر نکل کر تلاش کرسکتے ہیں۔ اتفاقی اشیا میں تو کہیں نہ کہیں یہ کرنا پڑے گا لیکن محض ادراکات اشیا میں نہیں جن کی اتفاقیت بھی صرف ایک مظہر ہے اور ہمیں صرف اسی رجعت کی طرف لے جاتی ہے جس سے مظاہر کا تعین ہوتا ہے یعنی تجربی رجعت کی طرف۔

تعیّن مظاہر یعنی عالمِ محسوس کی ایک معقول بنیاد تصوّر کرنا اور اسے محسوسات کی اتفاقیت سے بری سمجھنا نہ تو سلسلۂ مظاہر کی غیر محدود تجربی رجعت کے منافی ہے اور نہ اس کی اتفاقیت کے۔ یہی وہ چیز ہے جو ہم ظاہری تناقض کے دور کرنے کے لیے کر سکتے تھے۔ اس کے سوا اور کوئی صورت ہی نہ تھی۔ اس لیے کہ اگر ہر مشروط (بہ لحاظ وجود) کی شرطِ محسوس ہو اور ایک ہی سلسلے سے تعلق رکھتی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ خود بھی مشروط ہو گی (جیسا کہ چوتھے تناقض کے ضد دعوے میں ثابت کیا گیا ہے)۔ پس یا تو قوتِ حکم کے اندر، جو غیر مشروط کی طالب ہے، تناقض باقی رہے گا یا غیر مشروط کو سلسلہ شرائط کے باہر عالمِ معقول میں فرض کرنا پڑے گا جس کے وجوب کے لیے نہ کسی تجربی شرط کی ضرورت ہے اور نہ گنجائش ہے۔ پس وہ مظاہر کے لحاظ سے غیر مشروط طور پر واجب ہے۔

ایک خالص معقول ہستی کے تسلیم کر لینے سے قوتِ حکم کے تجربی استعمال پر (بہ لحاظ عالمِ محسوس کے شرائط وجود کے) کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ بدستور کل تجربی شرائط کی ایک بالاتر شرط تلاش کرتا ہے جو خود بھی تجربی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ ترتیبی اصول ہرگز اس بات کے منافی نہیں کہ جب قوتِ حکم کا استعمال بدیہی طور پر (بہ لحاظ مقاصد) کیا جائے تو ہم ایک معقول علت فرض کر لیں جو سلسلۂ محسوسات کے

باہر ہو اس لیے کہ اس سے مراد صرف سلسلہ محسوسات کا فوق تجربی اور نامعلوم سبب ہے اور اس کا وجود، جو شرائط محسوسات سے بری اور ان کے لحاظ سے واجب مطلق تصوّر کیا گیا ہے نہ تو عالم محسوس کی غیر محدود اتفاقیت میں خلل ڈالتا ہے اور نہ تجربی شرائط کے سلسلے کی لامتناہیت میں۔

آخری ملاحظہ

حکم محض کے سارے تناقض کے متعلق

جب تک ہمارے تصورات حکم کا معروض صرف عالم محسوس کی کل شرائط کی تکمیل اور اس کے وہ نتائج ہیں جو قوت حکم کے حق میں حاصل ہوئے، اس وقت تک ہمارے اعیان قبل تجربی ہونے کے باوجود کونیات میں داخل ہیں۔ لیکن جوں ہی ہم غیر مشروط (جس سے دراصل ہمیں سروکار ہے) کو بالکل عالم محسوس اور امکانی تجربے کے باہر فرض کرتے ہیں یہ اعیان فوق تجربی بن جاتے ہیں۔ تب وہ صرف قوت حکم کے تجربی استعمال کی تکمیل کا (جو ہمیشہ ایک ایسا عین رہے گا جسے ہم کبھی پا نہیں سکتے مگر پھر بھی تلاش کرنے پر مجبور ہیں) کام نہیں دیتے بلکہ اس سے بالکل قطع تعلق کر کے ایسے معروضات بن جاتے ہیں جن کا مواد تجربے سے ماخوذ نہیں اور جن کی معروضی حقیقت بھی تجربی سلسلے کی تکمیل پر مبنی نہیں بلکہ خالص بدیہی

تصورات پر اس طرح کے فوق تجربی اعیان صرف ایک معقول معروض رکھتے ہیں جیسے ایک قبل تجربی نامعلوم معروض کی حیثیت سے مان لینا تو جائز ہو لیکن ایک ایسی شے سمجھنے کے لیے جو اپنے مخصوص اندرونی محمولات سے متعین ہو، کوئی وجہ امکان نہیں (اس لیے کہ وہ کُل تجربی تصورات سے بری ہے) اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ کسی ایسے معروض کا وجود فرض کرلیں۔ چنانچہ یہ محض ایک خیالی چیز ہے۔ لیکن سارے کونیاتی اعیان میں سے وہ عین جو چوتھے تناقض سے متعلق ہے ہمیں اس پر آمادہ کرتا ہے کہ ہم مذکورہ بالا قدم اٹھانے کی جرأت کریں اس لیے کہ مظاہر کا وجود جو کبھی اپنے آپ پر مبنی نہیں بلکہ ہمیشہ دوسرے مظاہر سے مشروط ہوتا ہے، اس کا متقاضی ہے کہ ہم ایک ایسا معروض تلاش کریں جو کل مظاہر سے ممیز یعنی معقول ہو، جس پر پہنچ کر یہ اتفاقیت کا سلسلہ ختم ہو جائے۔ لیکن چونکہ عالم محسوسات سے باہر قدم رکھنے اور ایک قائم بالذات حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ مظاہر کو ایسی ہستیوں کے معقول معروضات کا طریق تصور سمجھیں جو خود بھی معقول ہیں۔ پس ہمارے لیے ایک ہی صورت رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تجربی تصورات پر قیاس کرکے ان معقول اشیا کا، جن کی حقیقت کا ہمیں مطلق علم نہیں، تھوڑا بہت تصور قائم کرلیں۔ چونکہ وجود اتفاقی کا علم صرف تجربے ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے

اور یہاں اُن اشیا کا ذکر ہے جو تجربے کی معروض ہو ہی نہیں سکتیں ، اس لیے ہمیں ان کے متعلق جو کچھ معلومات بھی حاصل ہو سکتی ہے وہ وجود واجب سے یعنی اشیائے مطلق کے خالص تصوّرات سے اخذ کرنی ہو گی ۔ اِس لیے پہلا قدم جو ہم عالمِ محسوسات سے باہر رکھتے ہیں اس کا مقتضی ہے کہ اسی نئی معلومات کا نقطۂ آغاز واجب مطلق ہستی سے شروع کریں اور اس کے تصوّر سے اور سب اشیا کا ، جس حد تک کہ وہ معقول ہیں ، تصوّر اخذ کریں ۔